

أَعْطَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ (الحديث)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی کتب کے ابتدائی خطبات میں سے بعض منتخب خطبات کا قیمتی مجموعہ

النَّخْبَةُ الْخُطَبِيَّةُ

۱۴ ♦ ۳۷

تالیف

علیہم السلام حضرت مولانا اشرف علی تھانوی

۱۲۸۰ - ۱۳۶۲ھ

۱۸۶۳ - ۱۹۴۳ء



ڈائریکٹر انچارج ایجوکیشنل سروسز

۷۵
أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ (الحديث)

حضرت مخدوم رحمۃ اللہ کی کتب کے ابتدائی خطابات
میں سے بعض منتخب خطابات کا قیمتی مجموعہ

النخب الخُطَب

۱۴۰۳ ۱۴

تألیف

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ

۱۲۸۰ - ۱۳۶۲ھ

۱۸۶۳ - ۱۹۴۳ء



مکتبہ اعلیٰ اسلامیہ کراچی

فهرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحه
١	تمهید.....	٥
٢	مکتوب محبوب القلوب.....	٦
٣	مضمون وعظ السرور متعلقه عید المیلاد.....	١٢
٤	مضمون تشرف.....	٢١
٥	خطبة المصالح العقلية.....	٢٥
٦	خطبة اصدق الرؤيا.....	٢٨
٧	خطبة حیات المسلمین.....	٣٠
٨	مقدمه در تحقیق مسائل متعلقه کرامت.....	٣٩
٩	خطبة کرامات الصحابة بقلم غیر مؤلف.....	٣٣
١٠	خطبة مسائل السلوك من كلام ملك الملوك.....	٣٦
١١	خطبة أحكام الايتلاف.....	٥١
١٢	مقدمه.....	٥٢
١٣	مضمون أحكام الايتلاف.....	٥٥
١٤	ملفوظ در تشبیل طریق سلوک ملقب به السلسیل لعابری السبیل.....	٥٧
١٥	ضمیمه السلسیل ملقب به الیم فی السم.....	٦٣
١٦	تمهید رفع الضیق من أهل الطريق.....	٦٥
١٧	خطبة حقيقة الطريقة.....	٦٨

٤٠ مقدمه	١٨
٤١ مضمون تنبيه الطيربي	١٩
٤٣ خطبة ظهور العدم	٢٠
٤٦ خاتمة رساله	٢١

٤٧	٢٢
٤٨	٢٣
٤٩	٢٤
٥٠	٢٥
٥١	٢٦
٥٢	٢٧
٥٣	٢٨
٥٤	٢٩
٥٥	٣٠
٥٦	٣١
٥٧	٣٢
٥٨	٣٣
٥٩	٣٤
٦٠	٣٥
٦١	٣٦
٦٢	٣٧
٦٣	٣٨
٦٤	٣٩
٦٥	٤٠
٦٦	٤١
٦٧	٤٢
٦٨	٤٣
٦٩	٤٤
٧٠	٤٥
٧١	٤٦
٧٢	٤٧
٧٣	٤٨
٧٤	٤٩
٧٥	٥٠
٧٦	٥١
٧٧	٥٢
٧٨	٥٣
٧٩	٥٤
٨٠	٥٥
٨١	٥٦
٨٢	٥٧
٨٣	٥٨
٨٤	٥٩
٨٥	٦٠
٨٦	٦١
٨٧	٦٢
٨٨	٦٣
٨٩	٦٤
٩٠	٦٥
٩١	٦٦
٩٢	٦٧
٩٣	٦٨
٩٤	٦٩
٩٥	٧٠
٩٦	٧١
٩٧	٧٢
٩٨	٧٣
٩٩	٧٤
١٠٠	٧٥

بسم اللہ الرحمن الرحیم

النخب من الخطب

بعد الحمد والصلوة، احقر کے بعض رسائل ایسے ہیں کہ جس کو ان رسائل کے موضوع سے ذرا بھی مناسبت ہو تو اس کے لیے خود ان کا دیباچہ ایک تحقیق مستقل اور قائم مقام پورے رسالہ کے ہو سکتا ہے اور احقر مدت سے ان مسائل کی زبانی تقریر کے وقت مخاطبین کو اکثر ان دیباچوں کے مطالعہ کا مشورہ دیا کرتا ہے مگر ان سب کا بہم پہنچانا مختلف ابواب سے ہر شخص کے لیے تکلف سے خالی نہیں، اس لیے کبھی کبھی جی میں آیا کرتا تھا کہ اگر ایسے دیباچے ایک جگہ جمع ہو کر طباعت میں آجائیں تو ہر شخص کو مقصود تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔

اتفاق سے ایک ایسے ہی جلسہ میں ایک بار جو اس خیال کو ظاہر کیا تو بعض احباب نے نہایت رغبت سے اس کی درخواست کی اور چھاپنے کا عزم ظاہر کیا، اس لیے ان دیباچوں کو جمع کرتا ہوں اور ”النخب من الخطب“ سے ملقب کرتا ہوں اور ممکن ہے کہ اثنائے جمع میں بعض دوسرے جامع اور مختصر مضامین بھی جو دیباچے میں نہیں ہیں تہجاً ملحق کر دیے جائیں۔ واللہ المستعان وعليه الثقة والتكلان۔

کتبہ اشرف علي

نصف ربيع الأول ۱۳۴۸ھ

مکتوب محبوب القلوب

بخدمت بزرگے کہ از اختلاف درین مسئلہ بافرزند خود کہ
عالم بود آویزش داشت

از اشرف علی عفی عنہ بگرامی خدمت مخدومی معظمی دامت برکاتہم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کل الطاف نامہ نے معزز فرمایا، برابر جواب کے لیے تیار رہا مگر ہجوم آئندگان وروندگان سے اس وقت تک اپنے ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس وقت بیٹھا ہوں مگر ڈاک کے وقت تک امید نہیں کہ فراغت کر سکوں، کل ہی ڈاک میں غالباً جاوے گا۔ جناب والا کو ہر طرح اللہ تعالیٰ نے بزرگی عطا فرمائی ہے، زیادہ عرض معروض کرنا خلاف ادب سمجھتا ہوں مگر معاملہ ایسا آ پڑا ہے جس میں مصلحت کے علاوہ مسئلہ کا بھی شمول ہے، اس لیے محبت اور خیر خواہی جو آپ ہی کی عنایات کا اس عاجز پر عکس ہے مجبور کرتی ہے کہ کچھ عرض کروں۔ اور ایسے معروضات میں بدون اس کے کہ دل کھول کر کہے جاویں علی وجہ الکمال ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اس لیے قبل عرض مقصود اس قدر استدعا کرتا ہوں کہ میری قلم درازی معاف فرمائی جاوے۔ اور چوں کہ معاملہ تحقیق دین کا ہے اس لیے بے تکلف جو خیال مبارک میں آوے ارشاد فرمایا جاوے اور مجھ کو بھی عرض کی اجازت دی جاوے، ان شاء اللہ تعالیٰ تمام پیچیدگیاں رفع ہو جاویں گی۔

اصول شرعیہ سے اور نیز قواعد عقلیہ سے یہ امر مسلم ہے کہ جو فعل نہ مامور بہ ہو نہ منہی عنہ، یعنی نصوص شرعیہ میں نہ اس کے کرنے کی ترغیب ہو اور نہ اس کے کرنے کی ممانعت ایسا امر مباح ہوتا ہے۔ اور ہر چند کہ مباح اپنی ذات میں نہ طاعت ہے نہ معصیت، مگر عوارض خارجہ کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کبھی وہ طاعت بن جاوے کبھی معصیت ہو جاوے، مثلاً چلنا کہ ایک فعل مباح ہے نہ اس پر ثواب نہ عقاب مگر ممکن ہے کہ اس میں کوئی ایسی مصلحت و منفعت ہو

جس سے یہ عبادت ہو جاوے، مثلاً مسجد یا مجلس وعظ کی طرف چلنا یا کسی کی عیادت یا تعزیت کے لیے چلنا، اور ممکن ہے کہ اس میں کوئی ایسی مضرت و مفسدہ ہو جس سے یہ محصیت ہو جاوے، مثلاً ناچ دیکھنے کو چلنا یا شراب خوری کے لیے چلنا۔ اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ مضرت و مفسدہ دو قسم کا ہے: لازمی و متعدی۔ لازمی وہ جس سے خود قائل کو ضرر پہنچے۔ متعدی وہ جس سے دوسروں کو ضرر پہنچے۔ سو جس طرح فعل مباح بوجہ لزوم ضرر لازمی کے واجب الجمع ہو جاتا ہے اسی طرح بوجہ ترتب ضرر متعدی کے بھی ممنوع ہوتا ہے، مثلاً کوئی ایسا مریض جس کا مرض محسوس نہیں اور طبیب نے اس کو افطارِ صوم کی اجازت دے دی گو اس کو کھانا پینا علی الاعلان فی نفسہ جائز ہے مگر جس مقام پر احتمال ہو کہ کوئی دوسرا شخص یہ حالت دیکھ کر روزے کی بے وقعتی کر کے اپنا روزہ تباہ کر دے گا اس مقام پر یہ امر جائز بھی ناجائز بن جاوے گا بلکہ اس کا اخفا ضروری ہوگا اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اب دوسرا قاعدہ سمجھنے کے قابل ہے کہ بعض افعال مباحہ تو ایسے ہوتے ہیں جن میں سر تا سر مصلحت ہی مصلحت ہے، اس کے تو مستحسن ہونے میں سب کا اتفاق ہوتا ہے، بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں سر تا پا مفسدہ ہی مفسدہ ہے اس لیے ممنوع ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہوتا بعض ایسے افعال ہیں جن میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ ہوتا ہے کسی کی نظر مصلحت پر ہوتی ہے اور مفسدہ کی طرف یا تو التفات ہی نہیں ہوتا یا اس کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے یا اس میں کچھ تاویل کی گنجائش سمجھ لیتے ہیں، ایسا شخص اس کو جائز بلکہ مستحسن کہتا ہے۔ اور کسی کی نظر مفسدہ پر بھی ہوتی ہے خواہ مفسدہ لازم ہو یا متعدی، ایسا شخص اس کو ممنوع ٹھہراتا ہے، خواہ مصلحت پر نظر ہی نہ ہو یا اس پر بھی نظر ہو، کیوں کہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جب حلت و حرمت کے اسباب کسی شے میں جمع ہو جاتے ہیں تو وہاں حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے، ایسے امور ہمیشہ محل کلام و اختلاف رہا کرتے ہیں مگر اس میں اختلاف رفع کرنا اگر اہل اختلاف میں قدرے طلب حق و انصاف ہو بہت ہی سہل ہوتا ہے، اس لیے کہ صرف یہ بات دیکھ لینے کی ہوتی ہے کہ آیا اس میں کوئی مفسدہ تو نہیں، اگر کوئی مفسدہ نہ نکلے تو مانعین اپنی ممانعت کو چھوڑ دیں اور اگر مفسدہ نکل آوے تو مجوزین اپنے دعوائے جواز سے رجوع کریں گو اس میں مصلحتیں بھی ہوں، اس لیے کہ اوپر

مذکور ہو چکا کہ تعارض کے وقت منع کو ترجیح ہوتی ہے، البتہ اگر کسی مامور بہ میں کوئی مفسدہ ہو تو وہاں مفسدہ کی اصلاح کردی جاتی ہے، مگر مباح میں جب اصلاح دشوار ہو نفس فعل کو ترک کر دینا لازم ہوتا ہے بلکہ مباح تو کیا چیز ہے اگر سنت زائدہ میں ایسے مفاسد کا احتمال قوی ہو اس کا ترک مطلوب ہو جاتا ہے۔ یہ سب قواعد کتب شرعیہ اصولیہ و فرعیہ میں موجود و مذکور ہیں۔

اب خیال فرمانا چاہیے کہ عمل مولد شریف بہیشت و قیود مخصوصہ ظاہر ہے کہ کسی دلیل شرعی سے نہ مامور بہ ہے اور نہ کسی دلیل سے ممنوع ہے تو فی حد ذاتہ مباح ٹھہرا۔ اب اسی قاعدہ اولیٰ کے موافق ضرور ہوگا کہ اگر اس میں کوئی مفسدہ اعتقادی یا عملی مرتب نہ ہو، نہ لازمی نہ متعدی تو اس کے جواز یا استحسان میں کوئی کلام نہیں کر سکتا۔ اور اگر کوئی اس میں مفسدہ مرتب ہوتا ہو خواہ لازمی خواہ متعدی تو اس کے روکنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو سکتا، اس پر تو سب کا اتفاق ہے۔ اب اتنی سی بات میں اختلاف رہ گیا کہ آیا اس میں کوئی مفسدہ ہے یا نہیں؟ اور اسی بات میں اختلاف ہونے سے اس کے جواز و ناجواز میں اختلاف طویل و عریض ہو گیا۔ سو مفسدہ کا ہونا نہ ہونا یہ کوئی دقیق بات نہیں جس میں بہت غور و نظر و مباحثہ کی حاجت ہو، مشاہدہ و تجربہ و تتبع حالت عاملین سے سہولت معلوم ہو سکتا ہے۔ سو جہاں تک ان مجالس میں شرکت کا اتفاق ہوا اکثر عاملین کے عقائد یا اعمال میں غلو و افراط پایا گیا، جس کی تفصیل محتاج بیان نہیں۔ سو بنا بر قاعدہ مذکورہ سابق ان عاملین کے حق میں تو اس عمل کو ممنوع کہنے میں کسی قسم کا شبہ ہی نہیں، البتہ یہ شبہ شاید ہو سکے کہ جس کو غلو ہو اس کو روکنا چاہیے اور محتاط خوش عقیدے کو کیوں روکا جاوے تو اس کا جواب اوپر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ جس طرح ضرر لازمی سے بچنا واجب ہے اسی طرح ضرر متعدی سے بھی۔ جس حالت میں کسی شخص نے گواحتیاط کے ساتھ یہ عمل کیا مگر دوسرے دیکھنے والے اس سے سند پکڑ کر بے احتیاطی کرتے رہے تو ضرر متعدی ظاہر ہے۔ اب اس قاعدہ اور حکم کی تائید کے لیے ایک آدھ نظیر پیش کرتا ہوں۔ کسی نعمت جدیدہ کی خبر سن کر سجدہ شکر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے اور پھر بھی ہمارے امام ہمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں، چنانچہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔ اس کی وجہ بقول علامہ شامی صرف یہی ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ عوام اس کو سنت مقصودہ نہ سمجھ جاویں۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ عوام کی غلط

اعتقادی کے احتمال پر خواص کے لیے بھی وہ فعل مکروہ قرار دیا گیا، حالاں کہ جواز اس کا نص سے ثابت ہے اور مسنون ہونا بھی اس کا مسلم ہے، مگر سنت زائدہ ہے، سنت مقصودہ نہیں۔ جب عقیدے میں اتنے فرق سے حکم کراہت کا کر دیا جاتا ہے تو جو چیز سنت بھی نہ ہو صرف مباح یا مستحسن ہو اور اباحت و استحسان بھی اس کا محض قیاسی ہو منصوص نہ ہو اور افراط بھی عقیدے میں اس درجہ عوام نے کر لیا ہو کہ فرض و واجب سے زیادہ مکوہہ قرار دے دیا ہو تو اس حالت میں خواص کے لیے بھی حکم بالکراہت کیوں نہ کیا جاوے گا؟

دوسری نظیر یہ ہے کہ درمیان اذان و اقامت مغرب کے دو رکعت نفل پڑھنا حدیث سے ثابت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی احتمال اعتقاد سنت مقصودہ ہے۔ اس احتمال کا موجب کراہت ہونا خود حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ اسی حدیث: تنفل بین الأذان والإقامة میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسری بار میں ارشاد فرمایا: ”لمن شاء“۔ اس کی وجہ راوی فرماتے ہیں: کراهة أن يتخذها الناس سنة.

تیسری نظیر یہ ہے کہ صلوٰۃ جنازہ میں فاتحہ پڑھنا احادیث سے ثابت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو منع فرماتے ہیں۔ یہاں بھی یہی وجہ ہے کہ نماز جنازہ اصل میں دعا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فاتحہ جو ثابت ہے وہ بھی بطریق دعا ہے، سو اگر اس کو علی وجہ التلاوت کسی نے پڑھ دیا تو کراہت آجاتی ہے۔ پھر صرف اسی شخص کو نہیں منع کیا بلکہ مطلقاً منع کر دیا تاکہ یہ عادت شائع نہ ہو۔ اور بھی بے شمار اس کی نظائر فقہیہ موجود ہیں۔ ان سب نظائر سے یہ امر کالشمس فی نصف النهار واضح ہو گیا کہ جس طرح اپنے عقیدہ و دین کی حفاظت ضرور ہے عوام کے عقیدے و دین کی حفاظت بھی ضرور ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض کرنے والے احتیاط کر لیں، مگر عوام جو ان کے معتقد و مقلد ہیں اُن کو نہ ان خرابیوں پر نظر ہے، نہ ان سے بچنے کی احتیاط، نہ ان کو یہ خبر کہ ہمارے بزرگوں کے اور ہمارے عمل میں کیا فرق ہے، صرف انھوں نے یہ دیکھ لیا کہ ہمارے فلاں بزرگ یہ عمل کرتے ہیں، پس خود بھی جس طرح چاہا کرنے لگے۔ اس کی احتیاط اہل طریقت نے یہاں تک فرمائی ہے کہ جس شخص کو سماع بشرائط جائز اور مباح ہو وہ ایسے شخص کے رو برو بھی نہ سنے کہ جس کو مباح نہیں، تاکہ وہ تقلید بے بصیرت کر کے خراب نہ

ہو۔ اب خیال مبارک میں آ گیا ہوگا کہ جو لوگ ان اعمال کو منع کرتے ہیں ان کی غرض اور علت کیا ہے؟ یعنی وہ ان اعمال کو فی حد ذاتہ مکرہ و ممنوع نہیں سمجھتے بلکہ ان کو مباح بہ اباحتِ اصلیہ و مستحسن بحسن عقیدت و نیت جانتے ہیں، مگر ان عوارض خارجیہ کی وجہ سے کراہت کا حکم کرتے ہیں، مرتکب عوارض کے لیے تو بوجہ ضرر لازم کے، اور محتاط کے لیے بوجہ ضرر متعدی کے۔ اس طور پر منع کرنے والوں پر کسی قسم کی ملامت نہیں ہو سکتی بلکہ بوجہ اہتمام حفظ نظام دین کے مستحق اجر ہوتے ہیں۔ ہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ بعض مانعین تو اس تفصیل کے ساتھ منع نہیں کرتے اور نہ کوئی قید لگاتے ہیں، علی الاطلاق کہہ دیتے ہیں کہ مجلس مولود شریف ممنوع و بدعت ہے۔ سو بات یہ ہے کہ مانعین میں بعض تو متشدد ہیں، ان کے قول کی تو تاویل ضروری نہیں اور بہت سے بندگانِ الہی منصف و محقق ہیں، ان کا اطلاق حکم بالکراہت محض لفظ میں ہے مراد ان کی عمل مقید متعارف ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی مفتی محقق کہے کہ رہن رکھنا حرام ہے۔ ہر چند کہ لفظ رہن اس کے کلام میں مطلق ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ غضب ہے اللہ تعالیٰ تو رہن کو حلال فرماویں اور یہ حرام کہتا ہے مگر ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ مراد اس کی مطلق نہیں ہے، بلکہ وہی رہن جس میں حقیقتاً یا حکماً انتفاع مشروط ہوتا ہے، اور اس زمانہ میں متعارف ہے، اسی کو حرام کہتا ہے، سو وہ یقیناً حرام ہے۔ اسی طرح مانع مولود کو صرف مولود منع کر رہا ہے مگر مراد اس کی وہی مولود ہے جس میں افراط و تفریط ہے، ممنوع تو اصل میں اسی کو کہہ رہا ہے مگر جو مجلس افراط و تفریط سے خالی ہو وہ گو خود ممنوع نہیں مگر اس وجہ سے کہ دوسرے لوگوں کے لیے ذریعہ افراط و تفریط کا ہے دائرہ منع میں اس کو داخل کر دیا ہے۔ اس اطلاق لفظی و تقیید مرادی کی نظیر حدیث میں آئی ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے ایک مسافر روزہ دار کو ملاحظہ فرمایا کہ غلبہ حرارت و تشنگی سے بے ہوش ہو گیا ہے، ارشاد فرمایا: ”لیس من البرّ الصیام فی السفر“۔ یعنی سفر میں روزہ رکھنا اچھا نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ روزہ رکھنا سفر میں جائز ہے پھر بھی آپ نے مطلق لفظ سے ممانعت فرمائی۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ گو لفظ مطلق ہے مگر مراد اس سے یہی ہے کہ ایسی حالت میں روزہ رکھنا اچھا نہیں۔

خلاصہ یہ کہ لفظ کا مقید ہونا کبھی لفظ سے ہوتا ہے اور کبھی قرینہ سے۔ اس تفصیل سے یہ

شبہ بھی رفع ہو گیا کہ ان اعمال کو ہزاروں بزرگ کرتے چلے آئے ہیں، اب کیوں منع کرتے ہیں؟ وجہ رفع ہونے کی یہ ہے کہ وہ بزرگ خلوص و احتیاط و صحت عقیدہ کے ساتھ کرتے تھے اور ان کے زمانہ میں عوام نے یا تو غلو نہ کیا ہوگا، یا اس غلو کی ان کو اطلاع نہ ہوئی ہوگی، یا یہ گمان نہ ہوگا کہ کوئی شخص ہماری اقتدا کرے گا، یا یوں سمجھے ہوں گے کہ اگر کسی نے اقتدا کی تو وہ یہی احتیاط کرے گا۔ اس وجہ سے ان بزرگوں پر نہ اعتراض کرنا ممکن ہے اور نہ سند پکڑنا صحیح ہے، کیوں کہ ان کی اور ہماری حالتوں میں یا زمانوں میں بہت فرق ہے، اور نہ مانعین پر شبہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ اصل فعل کو منع نہیں کرتے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کرنا چاہتے ہیں اور خود اس لیے شریک نہیں ہوتے کہ عوام ہماری سند نہ پکڑیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جنہوں نے یہ فعل کیا تھا ان کی نیت بھی اچھی تھی، اور اس وقت مفاسد نہ تھے یا وہ متعدی نہ ہوتے تھے، اور جو نہیں کرتے اور احتیاط رکھتے ہیں ان کی نیت بھی درست ہے۔ البتہ جو شخص یوں کہے کہ خود یہ عمل ہی اپنی ذات میں ممنوع ہے خواہ کوئی ضرر لازمی یا متعدی ہو یا نہ ہو وہ متشدد ہے، یا جس شخص کو اطلاع ہو جائے کہ واقعی عوام کی حالت عقیدہ اور عمل کی اچھی نہیں اور یہ بھی سمجھ گیا ہو کہ واقعی خواص کے عمل کا اثر عوام پر پڑتا ہے اور عوام سند پکڑ کے بے احتیاطیوں میں مبتلا ہوتے ہیں اور یہ بھی اس کو تجربہ ہو گیا ہو کہ اب عوام کے افراط و تفریط کی اصلاح بدون اس کے نہایت دشوار ہے کہ اصل عمل ہی کو احتیاطاً و انتظاماً ترک کر دیں، ان سب امور پر مطلع ہو کر پھر بھی اس کا معمول رکھے وہ مداہن و متہاون فی الدین ہے۔ امید ہے کہ تقریر تفصیل ہذا سے تمام تر پیچیدگیاں حل ہو گئی ہوں گی۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعنده علم الکتاب، فقط۔

تمام شد مکتوب محبوب القلوب

حضرت! میں تحقیق مسئلہ سے اپنی فہم ناقص کے موافق فارغ ہوا۔ میری دلی خوشی یہ ہے کہ جو مجھ سے غلطی ہو گئی ہو بے تکلف اس پر متنبہ فرماویں، ان شاء اللہ تعالیٰ اعتراف و تسلیم کر لوں گا۔ زیادہ بجز اشتیاق ملازمت و استدعائے دعائے خاتمہ بالخیر کیا عرض کروں، والسلام۔

مضمون وعظ السرد متعلقہ عید المیلاد

یہاں دو مقام پر کلام ہے: ایک دلائل تعین کے غیر مشروع ہونے کے۔ دوسرے جواب اہل تعین کے دلائل کے۔ سوامر اول کا بیان یہ ہے کہ اس میں چند دلائل ہیں:

نمبر ۱۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿اَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللّٰهُ﴾

اس سے ثابت ہوا کہ کوئی امر بدون اذن شرعی دین کے طور پر مقرر کرنا ناجائز ہے اور بدعت یہی ہے، یہ تو کبریٰ ہوا اور صغریٰ ظاہر ہے کہ یہ عمل کہیں وارد نہیں، جزئاً تو ظاہر ہے اور کلیاً بھی نہیں اور یہ محتاج بیان ہے، کیوں کہ اہل ابتداء اس کو کسی کلیہ میں داخل کر سکتے ہیں مگر وہ ادخال بدلیل قوی غیر صحیح ہے۔ وہ دلیل یہ ہے کہ جو داعی ہے اس کے ایجاد کا خواہ اظہار سرور و فرح نعمت الہیہ پر یا اظہار شوکت اسلام مخالفین پر وہ داعی جدید نہیں قدیم ہے اور باوجود اس کے کسی نے خیر القرون میں ایسا عمل نہیں کیا، اور وہ حضرات قرآن مجید و حدیث شریف کو تمام امت سے زیادہ سمجھنے والے تھے، پس یہ دلیل ہے اس کی کہ یہ ادخال صحیح نہیں۔

نمبر ۲۔ حدیث صحیح ہے: ”من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منہ فهو رد“۔

اس میں بھی وہی تقریر ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

نمبر ۳۔ مسلم کی روایت ہے: قال رسول اللہ ﷺ: ”لا تختصوا ليلة الجمعة بقیام من بین الدیالی، ولا تختصوا یوم الجمعة بصیام من بین الأيام إلا أن یکون فی صوم یصومه أحدکم“۔

اس حدیث سے تخصیص غیر منقول بطور قربت کا منہی عنہ ہونا بطور قاعدہ کلیہ کے ثابت ہوا، گو بعض علما نے صوم جمعہ کو بانفرادہ بھی جائز رکھا مگر وہ بھی اس کلیہ کو مانتے ہیں۔ انھوں

نے اس تخصیص کو نقل سے ثابت کر کے اجازت دی ہے اور نبی کو اعتقاد و وجوب وغیرہ پر محمول کیا ہے، سو یہ دوسری بات ہے۔ مقصود ہم کو صرف اس کلیہ کی صحت کا ثابت کرنا ہے، سو وہ بالا جماع ثابت ہے۔ یہ تو کبریٰ ہوا اور صغریٰ ظاہر ہے کہ عمل مجتہد فیہ میں صریح تخصیص ہے اور تخصیص بھی بطور دین و عبادت کے، کیوں کہ اس کو عوام کیا بلکہ خواص بھی دین کی بات سمجھتے ہیں، جس کی کھلی نشانی یہ ہے کہ اس تخصیص کے تارکین کو دیناً برا سمجھتے ہیں اور تخصیصاتِ عادیہ میں ایسا نہیں سمجھتے۔ دوسری علامت اس کے تخصیصِ عادی نہ سمجھنے کی یہ ہے کہ اس میں کبھی تقدیم و تاخیر گوارا نہیں کرتے، اور تخصیصاتِ عادیہ میں عوارض سے تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے۔ پس یقیناً یہ تخصیص منہی عنہ میں داخل ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ یومِ جمعہ کے تو فضائل بھی وارد ہیں۔ جب اس میں ایسی تخصیص جائز نہیں تو جس تاریخ کے فضائل بھی منقول نہیں اس میں ایسی تخصیص کب جائز ہوگی؟ اور اس کے منقول ہونے پر جو ان موجدین کا استدلال ہے اس کا جواب وہاں آوے گا جہاں دوسرے مقام پر کلام ہوگا۔ یہ دلائل عامہ ہیں آگے دلیل خاص ہے در باب خصوصِ تعبید کے۔

نمبر ۴۔ نسائی نے حدیث روایت کی ہے: قال رسول اللہ ﷺ: "لا تجعلوا قبري عيداً، وصلوا علي؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم۔"

یہ حدیث صریح ہے اس امر میں کہ عید کے طرز پر کہ اس میں اہتمام اجتماع کا ہوتا ہے جمع ہونے کو منع فرمایا ہے۔ اور اس اجتماع کی اگر کوئی تاویل کرتا کہ ہم تو صلوٰۃ کے لیے جمع ہوتے ہیں جیسا عادت ہے اہل ابتداء کی کہ کلیات منقولہ میں زبردستی جزئیات مبتدعہ کو داخل کیا کرتے ہیں اس کو رد فرمادیا کہ صلوٰۃ ہر جگہ سے ہو سکتی ہے، یہ اجتماع پر موقوف نہیں اور اس رد سے بہت بڑی بات ثابت ہوگئی کہ جب صلوٰۃ کے لیے جو کہ مندوب و قربت ہے ایسا اجتماع کا عید جائز نہیں تو دوسری اغراض کے لیے جو اس سے بھی ادنیٰ ہیں ایسا اجتماع کہاں جائز ہوگا؟ یہ حدیث خاص عید کی تخصیص کی نہیں پر دال ہے کہ کسی عید کا ابتداء ناجائز ہے اور اس تقریر سے نفسِ زیارتِ قبر نبوی یا اس کے لیے سفر کرنے کی بھی نہیں لازم آئی، کیوں کہ وہاں صرف زیارت کی برکات حاصل کرنا مقصود ہے جو کہ دوسری روایات سے مندوب ہے، وہاں

تاریخ مقصود نہیں اور نہ محض صلوٰۃ کے لیے سفر کیا جاتا ہے جس پر صَلُّوا عَلَیْہِ؛ فَإِنْ صَلَّاتُکُمْ تَبْلُغُنِی حِیثُ کُنْتُمْ سے شبہ ہو سکے۔

نمبر ۵۔ حدیث میں ہے کہ عید کے روز خاص طریق فرح و سرور پر حضرت عمرؓ نے انکار فرمایا تھا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”هَذَا عِيدُنَا“۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ رائے سے عید بنانا جائز نہیں ورنہ یہ تعلیل خاص نہ رہے گی عید منقول کے ساتھ، کیوں کہ جس روز کو کوئی عید بنالے وہاں ہی یہ تعلیل جاری ہو جاوے گی، حالانکہ خاص ہونا تعلیل کا صاف ظاہر ہے اور عدم تخصیص سے الغائے کلام شارع لازم آوے گا۔ یہ تو دلائل کتاب و سنت سے ہیں۔

نمبر ۶۔ امت کا اجماع کسی امر کے ترک پر یہ اجماع ہے جس سے استدلال کرنا خلفاً عن سلف منقول ہے، چنانچہ ماہر اصول و فقہ پر مخفی نہیں، جیسا عیدین میں اذان نہ ہونے کو اسی غرض سے نقل کیا گیا ہے اور جمعہ میں صلوٰۃ کی تقدیم کو خطبہ پر نظر انکار سے دیکھا گیا ہے۔ حنفیہ نے صلوٰۃ جنازہ کے عدم تکرار یا صلوٰۃ علی القبر کی نفی پر اسی سے استدلال کیا ہے کہ سلف نے نہیں کیا۔ یہی قصہ عید میلاد میں ہے، کتاب و سنت کے بعد یہ اجماع ہو گیا۔

نمبر ۷۔ علما نے اپنی کتب میں اسی سے بحث بھی کی ہے کما فی ”تبعید الشیطان“ و فی ”الصراط المستقیم“۔ پس یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ شاید تمہارے استدلال میں کوئی خدشہ ہو، پس قیاس بھی اس پر دال ہو گیا۔

دوسرا مقام جواب ہے موجدین کے دلائل کا۔ اور جو دلائل میں نقل کرتا ہوں میں نے ان سے کہیں منقول نہیں دیکھے اور شاید اُن کے ذہن میں بھی نہ آئے ہوں، مگر احتیاطاً تمام احتمالات کا جہاں جہاں گنجائش محتمل تھی اسناد کیے دیتا ہوں۔

نمبر ۸۔ یہ جو آیت^۱ میں نے پڑھی ہے اس میں احتمال ہے کہ شاید استدلال کر سکیں۔ جواب ظاہر ہے کہ فرح کو کون منع کرتا ہے اس کی خاص ہیئت کو منع کرتے ہیں اور اس کا جواز آیت میں منقول نہیں۔ اگر ایسے کلیات سے استدلال ہو تو فقہاء کی تصریحاً منع کی ہوئی بدعات صلوٰۃ الرغائب وغیرہ سب جائز ہوں گی، کسی نہ کسی کلیہ میں تو وہ بھی داخل ہیں۔ اور یہی ایک

خرابی ہے اہل زلیغ میں کہ تامل نہیں کرتے کہ قضیہ ناہیہ میں موضوع اور ہے اور قضیہ مجوزہ میں اور، پھر تناقض کہاں کہ ایک کے اثبات سے دوسرے کی نفی ہو جاوے؟ اس کی نظیر الزنجی اسود، والزنجی لیس باسود ہے، بلکہ اگر غور سے کام لیا جاوے تو اس آیت پر ہم زیادہ عامل ہیں، اس لیے کہ موجدین کا فرح تو متحد ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ درمیان میں فرح نہ رہا تھا پھر تازہ کیا ہے، اور ہمارا فرح دائم ہے۔ پس آیت ان کے خلاف ہوگی جو فرح کو منقطع سمجھتے ہیں یعنی اس نعمت کا شکر ترک کر دیا ہو جس کو حق تعالیٰ نے ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ﴾ الآية میں بھی ذکر فرمایا ہے، اور اس آیت میں بھی فضل و رحمت کا سب سے بڑھ کر فرد وجود یا جود ہے حضور ﷺ کا۔ پس جو فرح کو منقطع کر چکے ہوں وہ آیت کے مخالف ہوں گے جیسے کہ جو فرح کو متحد کرتے ہیں وہ دوسری آیت ناہیہ من الابتداع کے خلاف کرتے ہیں۔ حاصل تقریر کا یہ ہے کہ اس فرح کی تحدید تو تفریط ہے اور اس کی تحدید (بالجیم) افراط ہے اور اس کی ادا مت مطلوب ہے۔ سو بحمد اللہ تعالیٰ ہم اس نعمت ادا مت سے مشرف کیے گئے ہیں، نہ محدود ہیں نہ محدود۔

نمبر ۲۔ ایک استدلال مشہور ہے کہ ابولہب نے ثویبہ کو آزاد کر دیا تھا اور اس کو تخفیف ہو گئی۔ جواب اس کا بھی وہی ہے جو گذرا کہ نفس فرح کو کون منع کرتا ہے مگر اس سے قیود و خصوصیات یا تعید کیسے ثابت ہوئی؟

نمبر ۳۔ شاید کوئی اس آیت سے استدلال کرے:

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾^۱ کہ دیکھو اس میں مصرح ہے کہ یوم عطاءے نعمت کو عید بنانا تجویز کیا اور اصول میں مقرر ہے کہ إذا قَصَّ اللَّهُ الْخَبْرَ۔ اور اس پر یہاں انکار نہیں کیا گیا۔ پس حجت ہمارے لیے بھی ہو جاوے گی۔

جواب اس کے دو ہیں:

اول یہ کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی جگہ انکار ہو، شریعت میں کہیں بھی ہو کافی ہے، چنانچہ

سجدہ ملائکہ لآدم علیہ السلام وسجدۃ والدین واخوة یوسف علیہ السلام جس جگہ منقول ہے وہاں انکار نہیں، اور پھر فقہانے سجدہ تحیہ للمخلوق کی حرمت مانی ہے اور اس تعید کے انکار کے دلائل شرعیہ اول منقول ہو چکے ہیں پس استدلال تام نہ رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں یوم نزول مائدہ کا عید بنانا مذکور ہی نہیں، صرف مائدہ کی طرف ضمیر راجع ہے اور عید بمعنی سرور ہے یعنی وہ مائدہ ہمارے اول و آخر کے لیے مایہ سرور بن جاوے کہ اس نعمت پر دائماً فرحان و شادان و شاکر رہیں، کما ذکر فی فضل اللہ و رحمته۔
نمبر ۴۔ ”بخاری“ میں قصہ ہے کہ ایک یہودی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر آیت ﴿اٰكْمَلْتُ﴾ ہم پر نازل ہوتی تو ہم اس یوم کو عید بنا لیتے، جس کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

نزلت یوم جمعة وعرفة، وکلاهما - بحمد اللہ - لنا عید.

اور ”طبری“ اور ”طبرانی“ میں یہ ہے: وهما لنا عیدان.

اور ”ترمذی“ میں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ جواب دیا:

نزلت فی یوم عید من یوم جمعة و یوم عرفة.

دیکھو ان دونوں حضرات نے تعید پر انکار نہیں کیا بلکہ اس کو ثابت کیا کہ اس روز ہماری بھی عید تھی۔ اس کے بھی دو جواب ہیں:

ایک یہ کہ انکار اسی جگہ ضرور نہیں جیسا کہ مذکور ہوا، دلائل شرعیہ انکار کے کافی ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہانے ”تعریف“ پر انکار کہ وہ بھی ایک عید ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شجرہ حدیبیہ پر اجتماع کا انکار کہ وہ بھی مشابہ عید کے تھا منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی تعید کو جائز نہ سمجھتے تھے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول صحیحین و ”سنن ترمذی“ و ”نسائی“ میں مروی ہے:

لیس التحصیب شیء، إنما هو منزل نزله رسول اللہ ﷺ. کذا فی
 ”التعلیق الممجد“.

حالاں کہ تحصیب منقول بھی ہے لیکن صرف اتنی بات پر کہ کوئی شخص عادت کو عبادت سمجھ

جاوے اس کو لیس ہشیء کہتے ہیں۔ تو جو سرے سے منقول بھی نہ ہونے لکھا نہ جزئی اس کو عبادت سمجھنا ان کے نزدیک کس قدر قابل انکار ہوگا؟ اور یہاں ہی سے معلوم ہوا کہ ان سے جو تعریف مذکور نقل کی گئی ہے وہ روایت اس علت سے جس پر ان کا فتویٰ تھیب کے باب میں دال ہے معلول ہے یا مؤول ہے، قصد دعا بلا التزام و بلا تقبہ باہل عرفات کے ساتھ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہودی کو اس مسئلہ فرعیہ کے ہٹانے کی حاجت نہ تھی کہ یہ تعیید کیسی ہے، بلکہ اس کو ایک خاص طرز پر جواب دیا کہ تو جو کہتا ہے کہ ایسی نعمتِ عظمیٰ میں عید نہیں ہوئی یہ غلط ہے، ہم تو پیچھے عید کرتے ہمارے یہاں پہلے سے عید ہے۔ بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس سے بھی نکیر علی التعیید ثابت ہوتی ہے یعنی ہماری شریعت میں چوں کہ ایسے اسباب سے عید کرنا درست نہ تھا اور اللہ تعالیٰ کو اس کے نزول کے یوم کو عید کرنا مقصود تھا، اس لیے ایسے ہی دن نازل فرمایا کہ عید بھی ہو جاوے اور بدعت سے بھی بچے رہیں۔

نمبر ۵۔ ایک احتمال اس حدیث سے استدلال کرنے کا ہے کہ حضور ﷺ دو شنبہ کے روزہ رکھتے تھے، اور سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ”ذلک الیوم الذی ولدت فیہ“۔ اس سے معلوم ہوا کہ یوم ولادت میں کچھ قربات ادا کرنا مشروع ہے اور فرج و سرور یا اجتماع للذکر و تقسیم طعام یا شیرینی یہ سب قربات ہیں، پس یہ بھی مشروع ہوں گے۔ جواب اس کے دو ہیں:

ایک یہ کہ حدیث میں ایک دوسری وجہ بھی منقول ہے وہ یہ کہ اس یوم میں اور انہیں میں بھی اعمال پیش ہوتے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ حالتِ صوم میں میرے اعمال پیش کیے جاویں۔ پس اس صورت میں احتمال ہو گیا کہ ذلک الیوم الذی ولدت فیہ علت نہ ہو بلکہ علت تو عرضِ اعمال ہو اور وہ حکمت ہو، اور حکمت کے ساتھ حکم دائر نہیں ہوتا۔ دوسرے دو حال سے خالی نہیں: آیا یہ علت عام اور یہ حکم موافق قیاس کے ہے، یا علت خاص اور حکم خلاف قیاس ہے۔ اگر شقِ اول ہے تو کیا وجہ کہ یوم الاثنین میں کہ یوم ولادت ہے، نوافل اور تلاوت قرآن و اطعام، حضور ﷺ یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں باوجود تو قرآن و رغبت الی الخیر کے؟ نیز ربیع الاول کی ۸ یا ۱۲ کہ تاریخ ولادت ہے خود روزہ کیوں منقول نہیں؟ نیز ولادت جیسی نعمت ہے، بہت سی

اور نعمتیں بھی آپ کو عطا ہوئیں: نبوت، ہجرت، فتح مکہ وغیرہا کے ساتھ کسی عبادت کو معلل کیوں نہیں فرمایا؟ پس معلوم ہوا کہ نہ علت عام ہے نہ حکم موافق قیاس کے ہے، علت بھی خاص ہے اور حکم بھی خلاف قیاس ہے اور اصل مدار اس کا وحی اور نقل ہے۔

پس اس حالت میں قیاس کہاں جائز ہوگا؟ خاص کر غیر مجتہد کو جب کہ ایسے مقام پر مجتہد کو بھی جائز نہیں۔ اگر کسی کو شبہ ہو کہ ہے تو موافق قیاس کے لیکن اور نعمتیں فرع ہیں اور ولادت اصل ہے اس لیے اس روز قربات مشروع ہوئیں۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ حمل ولادت کی بھی اصل ہے، اس تاریخ میں کوئی قربت کیوں نہیں مشروع ہوئی؟ پھر یہ کہ دوسری قربات آپ سے خود یوم ولادت یا تاریخ ولادت میں کیوں منقول نہیں؟ علاوہ اس کے اگر اس سے استدلال کیا جاوے تو حیرت ہے کہ یوم ولادت کہ یوم الاثنین ہے جو کہ حدیث میں مذکور بھی ہے اس میں تو عید نہ کریں اور تاریخ ولادت جس میں کوئی چیز بھی حضور سے منقول نہیں اس میں عید کریں۔ پس چاہیے کہ ہر دو شبہ کو وہی اہتمام کیا کریں جو ۱۲ ربیع الاول کو کیا جاتا ہے۔

یہ گفتگو تھی دلائل سمعیہ میں جانہن سے۔ اب ہم اہل سنت کی طرف سے ایک عقلی دلیل بھی بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ شریعت میں ہر فعل کا ایک سبب خاص ہوتا ہے، اور اس سبب اور مسببیت کی تین صورتیں شریعت میں پائی جاتی ہیں: ایک یہ کہ سبب بھی بار بار پایا جاتا ہے اور مسبب بھی بار بار پایا جاتا ہے، جیسے اوقات صلوٰۃ صلوٰۃ کے لیے اور رمضان صوم کے لیے، فطر صیام عید کے لیے، یوم اضحیٰ اضحیٰ کے لیے۔ دوسرے یہ کہ سبب بھی ایک ہی ہے مسبب بھی ایک، جیسے بیت اللہ حج کے لیے۔ اور یہ دونوں امر مدرک بالعقل ہیں۔

اور تیسری صورت یہ کہ سبب ایک بار پایا گیا اور مسبب بار بار پایا جاوے، جیسے مشرکین کو قوت دکھلانے کے لیے رمل کیا گیا تھا، پھر ارادت قوت تو نہ رہی مگر رمل رہ گیا، اور یہ امر مدرک بالعقل نہیں اس لیے اس میں بجز وحی کے کوئی سبیل نہیں۔ جب یہ قاعدہ مہند ہو گیا اب ہم پوچھتے ہیں کہ عید میلاد کا سبب کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف حضور ﷺ کی ولادت کی تاریخ ہونا۔ اب دیکھیے کہ وہ تاریخ واحد ہے جو مقتضی ہوگی یا متحد ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ مقتضی ہو چکی، دوسری تاریخ اس کا عین نہیں صرف مثل ہے، اور مثل کا مدار حکم ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ پس

اس حالت میں عید کا متجدد ہونا امر غیر مدرک بالاعتل ہوگا، اس لیے محتاج وحی ہوگا، قیاس اس میں حجت نہ ہوگا اور وحی ہے نہیں اس لیے اس کو زیادت علی الشرع کہیں گے، اور اس سے حضور ﷺ کے ارشاد ”ذلک الیوم الذی ولدت فیہ“ پر شبہ نہ کیا جاوے کہ وہ یوم تو منقضی ہو گیا تھا۔ جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم کہہ چکے ہیں کہ وحی کی ضرورت ہے اور آپ کے پاس اس حکم پر وحی تھی۔

اور جس طرح یہ ہمارے پاس دلیل عقلی ہے اسی طرح اُن کے پاس بھی ایک دلیل عقلی ہے، وہ یہ کہ اس میں مقابلہ ہے اہل کتاب کا کہ وہ ولادتِ مسیح ﷺ کے دن اظہارِ شوکت کرتے ہیں پس ہم ولادتِ نبویہ کے روز کرتے ہیں۔

اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ ہمارے لیے اظہارِ شوکت کا دن شارعِ ﷺ مقرر فرما چکے ہیں عید، بقرعید بلکہ ہر جمعہ، پھر اس اختراع کی کون سی حاجت رہی؟ دوسری: اگر یہی بات ہے کہ ان کے ہر عمل کے مقابلہ میں ایک ایسا ہی عمل ہو تو چاہیے کہ اہل سنت محرم کی دسویں بھی کیا کریں تاکہ اہل تشیع کے مقابلہ میں اظہارِ شوکت اہل حق ہو اور نیز عوام ان کی دسویں میں جانے سے بچیں۔ اور اگر اس کا کوئی التزام کرے تو اس کے جواب کے لیے ایک حکایت نقل کرتا ہوں کہ جو نیور میں ایک صاحب ہر مہینہ کی دسویں کو مجلس کیا کرتے تھے اور ایسی ہی مصلحت بیان کرتے تھے۔

ایک محقق عالم نے ان سے کہا کہ اگر ایسی ہی مصلحت ہے تو ہنود کی ہولی دوالی ہوتی ہے تو چاہیے مسلمان بھی ایک ہولی دوالی کیا کریں۔ اسی راز کی بنا پر حضور ﷺ نے ایسے مقابلہ پر انکار صریح فرمایا ہے جب کہ صحابہ نے عرض کیا کہ اجعل لنا ذات أنواط کما لہم ذات أنواط۔ تو آپ نے فرمایا: یہ تو ایسی ہی بات ہو گئی جیسے بنی اسرائیل نے کہا تھا:

﴿اجْعَلْ لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُم آلِهَةٌ﴾

اور جاننا چاہیے کہ بعض مقامات پر ایک مجلسِ رجبی کے نام سے بتخصیص تاریخ ۲۷ رجب نہایت اہتمام سے منعقد ہوتی ہے، دلائل مذکورہ منع کے اور جوابات و شبہات جو اس میں بھی

اکثر جاری ہیں، بس اس کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ بھی داخل بدعت ہے۔

کتبہ لیلۃ الاثنین ثامن ربيع الأول تاریخ المولد الشریف عند کثیر
من العلماء ۱۳۳۳ ھجری نبوی ﷺ.

ثم بعد هذا التحرير ذكر هذا المضمون تقريرا يوم الجمعة ثاني
عشر من الشهر المذكور تاريخ المولد الشریف علی القول
المشهور من السنة المذكورة

مضمون تشریف

والتفصيل في المسألة أن التوسل
بالمخلوق له تفاسير ثلاثة: الأول:
دعائه واستغاثته كديدن
المشركين، وهو حرام إجماعاً. أما
أنه شرك جلي أم لا فمعيّارُهُ أنه إن
اعتقد استقلاله بالتأثير فهو شرك
كفري اعتقاداً، كما أن الصلاة
والصوم مما يختصّ بالله تعالى
للمخلوق شرك كفري عملاً
ومعاملةً، لا سجدة التحية وإن
كانت معصية، إلا ما كان شعاراً

اور اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالمخلوق
کی تین تفسیریں ہیں: ایک مخلوق سے دعا کرنا، اور
اس سے التجا کرنا، جیسا مشرکین کا طریقہ ہے اور
یہ بالاجماع حرام ہے۔ باقی یہ کہ یہ شرک جلی بھی
ہے یا نہیں؟ سو اس کا معیار یہ ہے کہ اگر یہ شخص
اُس مخلوق کے موثر مستقل ہونے کا معتقد ہے
تب تو یہ شرک کفری ہے، جیسا کسی مخلوق کے لیے
نماز روزہ ایسی عبادت کرنا جو خاص ہے حق تعالیٰ
کے ساتھ عملاً ومعاملاً شرک کفری ہے، نہ کہ سجدہ
تحیہ گو معصیت ہے، باستثنا اُس فعل کے جو شعار
کفر ہو جیسے: سجدہ صنم، شد زنا، ورنہ نہیں (صرف

۱۔ حاصل اس اعتقادِ تاثر و عدم اعتقادِ تاثر کے معیار فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی
خاص مخلوق کو جو اُس کا مقرب ہے کچھ قدرت مستقلہ نفع و ضرر کی اس طرح سے عطا فرمادی ہے کہ اُس کا اپنے معتقد
و مخالف کو نفع و ضرر پہنچانا مشیتِ جزئیہ حق پر موقوف نہیں، گو اگر روکنا چاہے پھر قدرت حق ہی غالب ہے، جیسے سلاطین
اپنے نائبین حکام کو خاص اختیارات اس طرح دے دیتے ہیں کہ ان کا اجرا اس وقت سلطانِ اعظم کی منظوری پر موقوف
نہیں ہوتا اور روکنا چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب ہوگا۔ سو یہ عقیدہ تو اعتقادِ تاثر ہے، اور مشرکین عرب کا اپنے آہبہ
باطلہ کے ساتھ یہی اعتقاد تھا۔ اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرت مستقلہ تو کسی مخلوق کو نہیں، مگر بعض مخلوق کو مقرب
و قبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا ہے کہ وہ اپنے متوسلین کے لیے سفارش کرتے ہیں، پھر اُس سفارش کی تحصیل کے لیے اُس کے
ساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ مشابہ عبادت کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ اعتقادِ تاثر نہیں ہے، لیکن بلا دلیل شرعی بلکہ خلاف
دلیل شرعی ایسا عقیدہ رکھنا معصیتِ اعتقادِ یہ ہے، اور مشابہ عبادت معاملہ کرنا

للكفر كسجدة الصنم وشد الزنار،
والأ فلا. ومعنى استقلاله أن الله قد
فوض إليه الأمور بحيث لا يحتاج
في إمضائها إلى مشيئته الجزئية
وإن قدر على عزله عن هذا
التفويض. والثاني: طلب الدعاء
منه. وهذا جائز فيمن يمكن طلب
الدعاء منه، ولم يثبت في الميت
بدليل، فيختص هذا المعنى
بالحي. والثالث: دعاء الله ببركة
هذا المخلوق المقبول. وهذا قد
جوزه الجمهور.

معصیت ہے۔) اور مستقل بالاثیر ہونے کے
معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اُس کے سپرد
ایسے طور پر کر دیے ہیں کہ وہ ان کے نافذ کرنے
میں حق تعالیٰ کی مشیتِ خاصہ کا محتاج نہیں ہے، گو
اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت ہے کہ اُس کو تفویض
(واختیارات) سے معزول کر دے۔ اور دوسری
تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا، اور یہ
ایسے شخص کے حق میں جائز ہے جس سے دعا کی
درخواست ممکن ہے، اور یہ امکان میت میں کسی
دلیل سے ثابت نہیں۔ پس یہ معنی (توسل کے)
زندہ کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اور تیسری تفسیر یہ
کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی
برکت سے، اور اس کو جمہور نے جائز رکھا ہے۔

= معصیتِ عملیہ ہے اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقاتِ شرعیہ میں اس کو مشرک کہہ دیا جاتا ہے۔ ہذا ما سح
لی، واللہ اعلم بالصواب۔ فقط۔

تتمیم لزیادة التفہیم

تقریر مذکور فارق بین الشرکین جو کہ مآخوذ ہے کلیاتِ شرعیہ سے اپنے دونوں دعوؤں کے اعتبار سے: ”ایک یہ کہ
مشرکین اس تصرفِ غیر متقید بالاذن کے قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ تصرفِ متقید بالاذن کا قائل ہونا شرک اکبر نہیں،“
زیادتِ افتناع میں محتاج تھے اادلہ جزئیہ کے، جن سے ایک مدت تک باوجود فکر و ذہن خالی رہا۔ الحمد للہ کہ پرسوں اور
کل میں علی التناقب تین دلیلیں ذہن اور نظر میں گذریں جن کا مجموعہ دونوں دعوؤں میں تردد کے لیے ثانی ہے۔

دلیل اول عقلی: ہر اصولِ میزائین جو اپنی جزئیت کے سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے، وہ یہ ہے کہ مسئلہ توحید الہی
واجب عقلی ہے، خواہ بدیہی ہو یا نظری، یہ دوسری بحث ہے۔ اور کسی حکم کا وجوب عقلی مستلزم ہوتا ہے اُس کی نقیض کے
امتناع عقلی کو۔ پس نقیضِ توحید کا حکم منتزع ہوگا۔ اور اس نقیض کی دو قسمیں ہیں: ایک لفظی الہ کہ کفر ہے، دوسری تشریک الہ
آخرمعہ کہ شرک ہے۔ اور ہر قسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اُس کی سب اقسام کے

= اِعتِنَاعُ كُوفِ شَرِكِ كَے لَیْے لَازِمُ هُوكَا كِهْ كُوسِ اِمْرِ مُتَمَتِّعِ كَا اِعْتِقَادُ هُوكَا اَوْرَا سِ اِعْتِنَاعُ وَاسْتِحَالَةُ كِی طَرَفِ نَصُوصِ بَهِی
مُشِیرِیْنِ: كَقُولِهِ تَعَالَى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾ (الأنبياء: ۲۲) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ
الْإِلَهَةُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُدَّ مِنْهُمْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ۚ﴾ (الإسراء: ۴۲) وَقَوْلُهُ تَعَالَى:
﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ
عَلَى بَعْضٍ ۚ﴾ (المؤمنون: ۹۱) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى
بِمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ لَا سُبْحَنَهُ ۚ﴾ (الزمر: ۴) وَنَحْوَهَا مِنَ الْآيَاتِ عَلَى مَا فَسَّرْتُ فِي
”بَيَانِ الْقُرْآنِ“.

اَوْر تَصَرُّفِ مُقَيَّدِ بِالْاِذْنِ عَقْلًا مُتَمَتِّعِ نَهِیْسِ وَهْ شَرِكُ نَهْ هُوكَا، كُوسِی تَصَرُّفِ مُنْفِیْ بِالنَّصِّ كَا اِعْتِقَادُ یُوجِبُ مُخَالَفَتِ
نَصِّ كَے مَعْصِیَّتِ یَا كُفْرِ یَا بَدْعَتِ هُوَ عَلِی اِخْتِلَافِ مَرَاتِبِ النَّصِّ وَمَرَاتِبِ الْمُخَالَفَةِ، مَكْرُ شَرِكِ كُوسِی حَالِ مِیْنِ نَهْ هُوكَا۔ اَوْر
جَابِلَانِ عَرَبِ كَا مُشْرِكِ هُونا نَصِّ سَے ثَابِتِ هَے، یُسِ لَامَحَالَهْ وَهْ تَصَرُّفِ غَیْرِ مُقَيَّدِ بِالْاِذْنِ كَے قَاكِلِ تَحَے۔ اِسْ سَے
بِحَمْدِ اللّٰهِ دُتُوْلِ دَعُوے ثَابِتِ هُوكَے۔

دلیل ثانی ثعلبی: من الأقوال المنقولة عن العلماء الربانيين: جو یوجِبُ صِرَاحَتِ مَوَافَقَتِ اَكْبَرِ كَے دِلِیْلِ عَقْلِی سَے
زِیَادَهْ ثَانِیْ هَے۔

قال القاضي محمد أعلی التهانوي في كتابه ”كشاف اصطلاحات الفنون“: الشرك
على أربعة أنحاء إلى أن قال: منهم من يقول: إن الله سبحانه خلق هذه الكواكب،
وفوض تدبير العالم السفلي إليها. وقال بعد ورقة: إن القوم يعتقدون أن الله فوض
تدبير كل من الأقاليم إلى ملك معين، وفوض تدبير كل قسم من أقسام العالم إلى
روح سماوي بعينه. (ص ۷۷۱، ۷۷۳) وقال ابن القيم في ”إغاثة اللهفان“ ما
حاصله: إنه تعالى قال:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ۚ قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُونَ ۚ قُلْ
لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۚ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ﴾ (الزمر: ۴۳-۴۴)

وَهُوَ اللّٰهُ وَحْدَهُ، فَهُوَ الَّذِي يَشْفَعُ بِنَفْسِهِ إِلَى نَفْسِهِ، فَيَرْحَمُ عَبْدَهُ، فَيُأْذِنُ هُوَ لِمَنْ يَشَاءُ أَنْ
يَشْفَعَ فِيهِ، فَصَارَتِ الشَّفَاعَةُ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هِيَ لَهُ. وَالَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِنَّمَا يَشْفَعُ بِإِذْنِهِ لَهُ
وَأَمْرِهِ بَعْدَ شَفَاعَتِهِ سَبْحَانَهُ تَعَالَى. وَهِيَ إِزَادَةٌ مِنْ نَفْسِهِ أَنْ يَرْحَمَ عَبْدَهُ،

= وهذا ضد الشفاعة الشريكية التي أثبتها هؤلاء المشركون ومن وافقهم، وهي التي أبطلها سبحانه وتعالى في كتابه بقوله: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ (الأنعام: ۵۱) فأخبر سبحانه أنه ليس للعباد شفيع من دونه، بل إذا أراد الله تعالى رحمة عبده أذن هو لمن يشفع فيه بشفاعة يادته، وليست شفاعة من دونه. والفرق بين الشفيعين كالفرق بين الشريك والعبد المأمور. إلى ان قال: فالرب تعالى هو الذي يحرك الشفيع حتى يشفع، والشفيع عند المخلوق هو الذي يحرك المشفوع إليه حتى يفعل (ص: ۱۱۵-۱۱۸).

ان اقوال سے دعویٰ اولیٰ منطوقاً اور دعویٰ ثانیہ مفہوماً ثابت ہے۔

دلیل ثالث ثانی: من آیات رب العالمین: جو عالم السرائر و الضمائر کی شہادت ہونے کے سبب حجت میں سب سے زیادہ وافی ہے:

وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ اذْعُوا إِلَيْنَا الْبُيُوتَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ۵۶). وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشِّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: ۸۶) وأمثالهما من الآيات التي تفوت الحصر.

وجہ دلالت دعویٰ اولیٰ پر یہ ہے کہ ان نصوص میں ملک تصرفات کی نفی کی گئی ہے اور ملک من حیث الملک کا مقتضا بلکہ حقیقت تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق سے مقصود مروجات مشرکین کا ابطال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے اختیارات و تصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہوں۔ پس دعویٰ اولیٰ ثابت ہو گیا، اور محل ذم کی قیود میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس سے دعویٰ ثانیہ پر بھی دلالت ہو گئی۔ والحمد لله علی اتمام النعم والہام الحکم۔ (سلخ ج ۲ سنہ ۱۳۴۵)

خطبة المصالح العقلية

بعد الحمد والصلوة یہ احقر مدعا نگار ہے کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں جن کے بعد ان کے انتحال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونے کا انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے۔ جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجہ و اسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس معلوم نہ ہونے کے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کر دے کہ بدون وجہ معلوم کیے ہوئے میں اس کو نہیں مان سکتا تو کیا اس کے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے؟ تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہو گیا؟

غرض اس میں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں۔ لیکن اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں، اور گو مدار ثبوت کا ان پر نہ ہو جیسا اوپر مذکور ہوا، لیکن ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لیے ان کا معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے کے لیے ایک درجہ میں معین ضرور ہے، گواہی یقین راسخ کو اس کی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفا کے لیے تسلی و قوت بخش بھی ہے۔ (اور اس وقت ایسی طبائع کی کثرت ہے) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر و علماء مثل امام غزالی و خطابی و ابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ کے کلام میں اس قسم کے لطائف و معانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں۔ چوں کہ ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہے اس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گو اس کا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے، (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے) لیکن تجربہ سے اس میں با استثناء طالبین صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کے مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی، اس لیے

تسہیلًا للطامہ وتیسیرًا علی العامہ بعض اہل علم بھی جستہ جستہ اس میں تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں، اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں حدود و شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھ کر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی، مگر علوم حقہ و اتباع علوم حقہ کی قلت اور آراء فاسدہ اور اتباع اہوائے مختلفہ کی کثرت کے سبب، بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جس کو کسی صاحب قلم نے لکھا ہے مگر علم و عمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب و یابس و غٹ و سمین سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہے۔ اس کو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام مذاق کے بدل جانے کے سبب بدون اس کے کہ اس کا دوسرا بدل لوگوں کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرت ہے۔

اس لیے اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرا ہو ایسے لوگوں کے لیے مہیا کیا جاوے، تاکہ اگر کسی کو شوق ہو تو اس کو دیکھ لیا کریں کہ اگر مورث منافع نہ ہوگا تو دافع مضار تو ہوگا۔ البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکام الہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جاوے، یا وہ ان کو مدار احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انقاف سے احکام کو منقفی اعتقاد کرے، یا ان کو مقصود بالذات سمجھ کر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے: ”چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے، سو ایسے طبائع والوں کو ہرگز اس کے مطالعہ کی اجازت نہیں ہے۔ بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ احقر نے غایت بے تقصی سے اس میں بہت سے مضامین کتاب مذکورہ بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت تھے لے لیے ہیں اور اس میں احکام مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہوں گی جو اصول شرعیہ سے بعید نہ ہوں اور افہام عامہ کے قریب ہوں، مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدار احکام ہیں اور نہ ان میں انحصار ہے، محض ایک نمونہ ہے۔ اس

لے اور بہت زیادہ ان مضامین کا ”بجۃ اللہ البالغ“ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے ”بجۃ اللہ“ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے۔ وللہ الحمد علی أن أخذنا لم یکن من غیر المأخذ۔

مبحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب ”حجتہ اللہ البالغہ“ لکھ چکے ہیں، سنا ہے کہ ترجمہ اس کا بھی ہو چکا ہے، مگر عوام کو اس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے۔ اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی علی المدرس بالمدرسة الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ”اسرار الشریعہ“ ہے اور جو ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے۔ اور اس کے قبل ایک رسالہ ”حمیدیہ“ شائع ہو چکا ہے، مگر یہ دونوں نئی کتابیں عربی زبان میں ہیں جن میں سے ”حمیدیہ“ کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے، اور اس دوسری کتاب ”اسرار الشریعہ“ کا ترجمہ کاندھلہ میں مولوی حافظ محمد اسماعیل صاحب کر رہے ہیں۔ میرے اس مجموعہ کے ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ کرنا معلومات میں ترقی دے گا۔ اور چوں کہ طرز ہر ایک کا جدا ہے اس لیے ایک کو دوسرے سے معنی نہ سمجھا گیا۔

میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت سے بھی کیا ہے اور اس لیے بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحب ”حجتہ اللہ البالغہ“ نے بھی خطبہ میں اس کی اصل کو کتاب وسنت کے اشارات واضحہ سے نکال کر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے۔

اور نام اس کا ”المصالح العقلية للأحكام العقلية“ رکھتا ہوں۔ حق تعالیٰ اس کو اس کے موضوع میں نافع اور تردوات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے، والسلام۔

کتبہ اشرف علی عفی عنہ^۲

۱۔ اور تنہیم فائدہ کے لیے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہوں، جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھاوے گا، ”الانتباہات المفيدة“ للأحققر، ”العقل والنقل“ للمولوي شبير أحمد الديوبندي سلمه، ”مواعظ ہفت اختر، وعظ روح الارواح“، رسالہ ”الحق“ جو پرچہ ”الرشاد“ میں نکلتا ہے۔ ”مال التہذیب، نو مقالے“۔

۲۔ یکم رجب یوم النہیس ۱۳۳۳ھ

خطبہ اصدق الرؤیا

أما بعد الحمد والصلاة فقد قال الله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۖ﴾^۱۔ روى الترمذي عن أبي الدرداء رضي الله عنه قوله ﷺ في تفسيره: ”هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم، أو ترى له“۔ وفي ”بيان القرآن“ تحت هذه الآية ما نصه: يبشّرات عام ہے۔ ﴿بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية۔ ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^۲ الآية۔ ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ ۖ﴾^۳ الآية۔ ﴿تَنْزِيلُ عَلَيْهِمُ الْمَلِكَةُ لَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا﴾^۴ الآية۔ اور رؤیا صالحہ سب اس میں داخل ہیں۔

إشارة إلى أن التفسير ليس للتخصيص بل للتمثيل۔ وفي الحديث للبخاري: قالوا: وما المبشرات؟ قال ﷺ: ”هي الرؤيا الصالحة“۔ وزاد مالك: ”يرأها الرجل المسلم أو ترى له“۔ وفي الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: ”من رآني في المنام فقد رآني؛ فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي“ الحديث۔ ثم قيل: معناه: من رآني على صورتي التي أنا عليها۔ وقيل: معناه: من رآني بأي صورة كانت؛ لأن تلك الصورة مثال لروحه المقدسة؛ فإن الشيطان لا يتمثل بمثال على أنه مثال له ﷺ۔^۵

یہاں چند امور ہیں:

اول: آیت اپنے عموم سے اور حدیث اپنے خصوص سے غیر نبی کے رؤیائے صالحہ کو مطلقاً مبشّر ہونے کی حیثیت سے معتبر بتلاقی ہے، اور غیر نبی کی قید اس لیے ہے کہ نبی کا رؤیا ثبوتاً وحی قطعی ہے، اور دلالتاً بھی تعبیر جازم کے بعد، اور تعبیر غیر جازم کے ساتھ ظنی۔ ویلحق

برویاہ رؤیا غیرہ إذا قرره النبی۔ اور صالحہ کی قید اس لیے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہو جائے جس کا علاج وقت انتباہ تین بار تعوذ اور تھکا دینا اور کروٹ بدل کر سو رہنا وارد ہے اور اس پر عدم ضرر کا وعدہ ہے۔ اور خود رؤیا کی قید اس لیے ہے کہ حدیث النفس سے احتراز ہو جائے۔

ثانی: اور اس رؤیا کو بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس میں حضور ﷺ کی رویت مبارکہ سے کسی کو شرف حاصل ہو۔

ثالث: پھر حدیث ہی رؤیائے صالحہ کے درجہ کا بھی جو شریعت میں ہے تعیین کرتی ہے، یعنی نہ وہ محض از قبیل اوہام و اضغاث احلام ہے، جیسا کہ بعض فلاسفہ اہل تفریط کا خیال ہے، ورنہ لسان شارب میں اس کا لقب مبشر نہ ہوتا، اور نہ وہ حجت فی الاحکام اور مثبت حلال و حرام ہے جیسا کہ اکثر عوام و بعض خواص کا لغو اہل افراط کا مقال ہے، ورنہ لسان شارب میں اس کی مبشریت پر اقتضار نہ ہوتا، اور اسی افراط شائع کی اصلاح کی غرض سے یہاں خواب کے جواب میں اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے:

نہ شمم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
تو حاصل اس درجہ کا رحمت حق سے تقویتِ رجا ہے، یعنی امر مبشر بہ کے حصول حالاً یا مآلاً کی کہ وہی اس کی تعبیر ہوتی ہے، امید ہو کر مسرت پیدا ہو، اس لیے برا خواب ذکر کرنے سے نہی آئی ہے کہ شاید کوئی اس کی ایسی تعبیر دے دے جو سبب ہو جاوے قنوط کا رحمت حق سے جو کہ ممنوع ہے، جیسا اسی بنا پر فال صارح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاثیر کی نفی لا طیرہ میں وارد ہے۔
رابع: نیز حدیث ہی اس کی تبشیر کو عام بتلا رہی ہے خواہ خود صاحب معاملہ دیکھے یا صاحب معاملہ کے حق میں کوئی دوسرا مؤمن دیکھے۔

خامس: پھر رویت نبویہ میں جو صورتِ اصلیہ کی تنقید میں اختلاف ہے، یہ رؤیا کے اثر میں اس لیے مضر نہیں کہ اس سے احتجاج نہیں کیا جاتا، صرف تقویتِ رجا کی جاتی ہے۔ تو یہ رجا قطع نظر رؤیا سے منتقل بھی طاعت ہے، رؤیا سے صرف اس کا وصف بڑھ جاتا ہے۔ سوا گروہ وصف نہ ہوتا بھی ذات کافی ہے۔

خطبہ حیات المسلمین

الحمد لله الذي أنزل في كتابه: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ ۱
والصلاة والسلام على رسوله الذي شرفه بخطابه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ ۲. ودعا أمته إلى جزيل ثوابه في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ۳
وقادهم إلى رفيع جنابه في قوله: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ ۴. وبعد فقد قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ۵ وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ ۶

ان آیات کے ساتھ ایک اور آیت جو اہل جہنم کے حق میں ہے یعنی ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ ۷ اگر بطور مقدمہ ملا لی جاوے۔ (جس کا حاصل یہ ہے کہ جس حیات میں راحت و حلاوت نہ ہو وہ حیات گویا غیر موت ہو مگر معنای غیر حیات بھی ہے) تو اس انضمام کے بعد مثل نصوص ۸ کثیرہ شہیرہ کے خطبہ کی آیات میں حیات باطنی و اخروی اور ما بعد الخطبہ کی

۱۔ الأنعام: ۱۲۲ ۲۔ الشوری: ۵۲ ۳۔ الأنفال: ۲۴ ۴۔ المجادلة: ۲۲ ۵۔ النحل: ۹۷

۶۔ طہ: ۱۲۴ ۷۔ اعلیٰ: ۱۳ ۸۔ ولنسرد بعضها منها يدل على العاجل من الاختصاص الذي حقيقته إثبات حكم لشيء ونفيه عن غيره. ومجموع هذه الآيات يفيد مجموع الأمرين، وقيد بالعاجل؛ لأنه هو الخفي كما سيأتي في الحواشي للتمهيد. فمنها قوله تعالى:

۱. ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ۵۴) ومنها قوله تعالى:

- = ٢. ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يُفْسِقُونَ﴾ (البقرة: ٥٩)
٣. ﴿وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٦١)
٤. ﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ﴾ إلى ﴿أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ٨٥)
٥. ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ إلى ﴿عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (البقرة: ١١٤)
٦. ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ﴾ إلى ﴿سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة: ٢٠١-٢٠٢)
٧. في من آمن وفي من كفر بعيسى قوله تعالى: ﴿وَجَاعَلَ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ إلى ﴿مَنْ نَصْرَيْنِ﴾
٨. ﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ إلى ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩)
٩. ﴿فَاتَّيَهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٨)
١٠. ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلى ﴿الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ١٥١)
١١. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ﴾ إلى ﴿فَمَا كَسَبُوا﴾ (آل عمران: ١٥٥)
١٢. ﴿فَأَنقَلِبُوا بِنِعْمَةٍ﴾ إلى ﴿فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٧٤)
١٣. ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ﴾ إلى ﴿وَسَعَةٍ﴾ (النساء: ١٠٠)
١٤. ﴿فَيُظْلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ إلى ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ١٦١)
١٥. في قُطَاعِ الطريق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لَهُمْ جَزَىٰ فِي الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿عَظِيمٍ﴾ (المائدة: ٣٣)
١٦. ﴿وَمَنْ يَقُولُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ إلى ﴿الْغُلُوبِ﴾ (المائدة: ٥٦)
١٧. ﴿قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرٍّ﴾ إلى ﴿السَّيْلِ﴾ (المائدة: ٦٠)
١٨. ﴿وَالْقِيَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ﴾ إلى ﴿الْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة: ٦٤)
١٩. ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ﴾ إلى ﴿يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٦٦)
٢٠. ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا﴾ إلى ﴿آخَرِينَ﴾ (الأنعام: ٦)
٢١. في نوح وقومه قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ إلى ﴿عَمِينَ﴾ (الأعراف: ٦٤)
٢٢. في هود وقومه قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ إلى ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٧٢)
٢٣. في صالح وقومه قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ إلى ﴿النَّاصِحِينَ﴾ (الأعراف: ٧٨، ٧٩)
٢٤. في لوط وقومه قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ﴾ إلى ﴿الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف: ٨٣، ٨٤)
٢٥. في شعيب وقومه قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ إلى ﴿الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٩١، ٩٢)
٢٦. ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا﴾ إلى ﴿يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦)
- =

- = ٢٧. ﴿فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ﴾ إلى ﴿يَعْرِشُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٣-١٣٧)
- و ٢٨. ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ﴾ إلى ﴿الْمُفْتَرِينَ﴾ (الأعراف: ١٥٢)
- و ٢٩. ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ﴾ إلى ﴿سَوَاءَ الْعَذَابِ﴾ (الأعراف: ١٦٥-١٦٧)
- و ٣٠. ﴿أَذْ يَوْحَىٰ رَبِّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ إلى ﴿الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ١٢، ١٣)
- و ٣١. ﴿وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ﴾ (الأنفال: ١٨)
- و ٣٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقَوْا اللَّهَ﴾ إلى ﴿الْعَظِيمِ﴾ (الأنفال: ٢٩)
- و ٣٣. ﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ﴾ إلى ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٣٤)
- و ٣٤. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا﴾ إلى ﴿ظَلَمِينَ﴾ (الأنفال: ٥٣، ٥٤)
- و ٣٥. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ﴾ إلى ﴿رَحِيمِ﴾ (الأنفال: ٧٠)
- و ٣٦. ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى﴾ إلى ﴿الْعَظِيمِ﴾ (يونس: ٦٤)
- و ٣٧. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِلُّ عَمَلُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (يونس: ٨١)
- و ٣٨. في قوم يونس قوله تعالى: ﴿لَمَّا آمَنُوا﴾ إلى ﴿حِينَ﴾ (يونس: ٩٨)
- و ٣٩. ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿فَضْلَهُ﴾ (هود: ٣)
- و ٤٠. ﴿وَيَقُومُوا اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿مُحْرَمِينَ﴾ (هود: ٥٢)
- و ٤١. ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى﴾ إلى ﴿مُضِلِّحُونَ﴾ (هود: ١١٧)
- و ٤٢. في يوسف قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ إلى ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٢٢)
- و ٤٣. في يوسف قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ﴾ إلى ﴿يَتَّقُونَ﴾ (يوسف: ٥٦، ٥٧)
- و ٤٤. ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلى ﴿الْمِيعَادِ﴾ (الرعد: ٣١)
- و ٤٥. ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿وَأَقِ﴾ (الرعد: ٣٤)
- و ٤٦. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ﴾ إلى ﴿الْحِسَابِ﴾ (الرعد: ٤١)
- و ٤٧. ﴿وَأَذْ تَأْذَنُ رَبُّكُمْ﴾ إلى ﴿لَشَدِيدٍ﴾ (إبراهيم: ٧)
- و ٤٨. ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ﴾ إلى ﴿وَعِيدٍ﴾ (إبراهيم: ١٣، ١٤)
- و ٤٩. ﴿وَأَن كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ﴾ إلى ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ (الحجر: ٧٨-٧٩)
- و ٥٠. ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ إلى ﴿يَشْعُرُونَ﴾ (النحل: ٢٦)
- و ٥١. ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ﴾ إلى ﴿أَكْبَرُ﴾ (النحل: ٤١)

- = ٥٢. ﴿أَفَإَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾ إلى ﴿تَخَوْفُ﴾ (النحل: ٤٥ - ٤٧)
٥٣. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِمَّنْ ذَكَرَ﴾ إلى ﴿يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧)
٥٤. ﴿وَحُزِبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً﴾ إلى ﴿يُظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٢ - ١١٨)
٥٥. ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ﴾ إلى ﴿تَذْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦)
٥٦. ﴿فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي﴾ إلى ﴿غَقْبًا﴾ (الكهف: ٤٠ - ٤٤)
٥٧. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم: ٩٦)
٥٨. ﴿قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ (طه: ٩٧)
٥٩. ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ﴾ إلى ﴿خَمْدِينَ﴾ (الأنبياء: ١١ - ١٥)
٦٠. ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٠)
٦١. ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُخَيِّجُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٨)
٦٢. ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ﴾ إلى ﴿الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)
٦٣. ﴿فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ إلى ﴿إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (الحج: ٤٥ - ٤٨)
٦٤. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ إلى ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)
٦٥. ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ﴾ إلى ﴿إِمَامًا﴾ (الفرقان: ٧٤)
٦٦. ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ﴾ إلى ﴿الْغَالِبُونَ﴾ (القصص: ٣٥)
٦٧. ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ﴾ إلى ﴿أَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: ٥٨، ٥٩)
٦٨. ﴿فَنَحْسَبَنَّاهُ﴾ إلى ﴿الْمُنْتَصِرِينَ﴾ (القصص: ٨١)
٦٩. ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا﴾ إلى ﴿يُظْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٠)
٧٠. ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ﴾ إلى ﴿مُشْرِكِينَ﴾ (الروم: ٤١، ٤٢)
٧١. ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُواهُمْ﴾ إلى ﴿قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٦، ٢٧)
٧٢. ﴿لَبِنَ لَمْ يَتَّخِذِ الْمُنَافِقُونَ﴾ إلى ﴿تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠ - ٦٢)
٧٣. ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ﴾ إلى ﴿لَا الْكَافُرُونَ﴾ (سبا: ١٥ - ١٧)
٧٤. ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٤٢ - ٤٥) إلى آخر السورة.
٧٥. ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ لَلَّتْ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (الصافات: ١٤٣، ١٤٤)
٧٦. ﴿قُلْ يَحْيَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿حِسَابٍ﴾ (الزمر: ١٠)
- =

٧٧. ﴿فَوَقَّهَ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا﴾ (المؤمن: ٤٥) =
٧٨. ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ إلى ﴿الْأَشْهَادِ﴾ (المؤمن: ٥١)
٧٩. ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ إلى ﴿وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (فصلت: ٣٠، ٣١)
٨٠. ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: ٣٠)
٨١. ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ (الدخان: ١٦)
٨٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُعِظَ أَعْدَاءَكُمْ﴾ (محمد: ٧)
٨٣. ﴿فَلَا تَهِنُوا﴾ إلى آخر السورة. (محمد: ٣٥ - ٣٨)
٨٤. ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ إلى ﴿قَدِيرًا﴾ (الفتح: ١٨ - ٢١)
٨٥. ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ﴾ إلى ﴿شَهِيدًا﴾ (الفتح: ٢٨)
٨٦. ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾ إلى ﴿وَعِيدٍ﴾ (ق: ١٢ - ١٤)
٨٧. ﴿أَمْ يَقُولُونَ﴾ إلى ﴿الدُّبُرِ﴾ (القمر: ٤٤، ٤٥)
٨٨. ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَيَذْكُرُهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ (المجادلة: ٢٢)
٨٩. ﴿فَاتَّخَذَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ إلى ﴿شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٢ - ٤)
٩٠. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ إلى ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحشر: ١١ - ١٤)
٩١. ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً﴾ (المتحنة: ٧)
٩٢. ﴿وَأُخْرَىٰ تُجِوِّدُهَا نُصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَقَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ (الصف: ١٣)
٩٣. ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨، ٧)
٩٤. ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ﴾ إلى ﴿يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١)
٩٥. ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ﴾ إلى ﴿قُدْرًا﴾ (الطلاق: ٣٢)
٩٦. ﴿وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ﴾ إلى ﴿خُسْرًا﴾ (الطلاق: ٨، ٩)
٩٧. ﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ﴾ إلى ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (القلم: ١٧ - ٣٣)
٩٨. ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿أَنْهَرًا﴾ (نوح: ١٠ - ١٢)
٩٩. ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن: ١٦)
١٠٠. ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ﴾ (الفي: ٢) فهذه مائة آية في الباب، ولم نذكر كثيرًا منها؛ لعدم قصدنا الاستيعاب.

آیات میں علی تفسیر المحققین^۱ حیات ظاہری و دنیوی کا بھی اختصاص صرف مطیعانِ حق کے ساتھ نہایت واضح اور مصرح ہے مگر باوجود اس قدر وضاحت و صراحت کے ہمارے اسلامی بھائی اس مسئلہ سے اس قدر غافل ہیں کہ گویا اس مسئلہ کے دلائل کو کبھی نہ ان کی آنکھوں نے دیکھا نہ ان کے کانوں نے سنا، اور نہ ان کے قلب پر ان کا گذر ہوا۔ اور حیات کی ان دونوں قسموں میں سے بھی حیاتِ اخروی کا اختصاص مذکور ان کے اذہان سے اتنا بعید نہیں جتنا حیاتِ دنیوی کا اختصاص بعید ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت مسلمانوں پر عالم میں عموماً اور کشورِ ہند میں خصوصاً مصیبتوں پر مصیبتیں اور بلاؤں پر بلائیں نازل ہوتی چلی جاتی ہیں، مگر نہ ان کے ذہن کو مطلق اس طرف التفات ہوتا ہے، نہ ان کی زبان پر اس کا نام آتا ہے، نہ ان کے قلم سے یہ مضمون نکلتا ہے۔ اگر کسی کو علاج و تدبیر کی طرف توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ نسخے استعمال کیے جاتے ہیں جن کی نسبت بے تکلف یہ کہنا یقیناً صحیح ہے کہ

گفت ہر دارو کہ ایشان کرده اند آن عمارت نیست ویراں کردہ اند

بے خبر بودند از حال دروں أستعید اللہ مما یفترون

رنجش از صفرا و از سودا نبود بولے ہر ہیزم پدید آید زدود

اور اس بے اصول علاج کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا:

ہرچہ کردند از علاج و از دوا رنج افزوں گشت و حاجت ناروا

از ہلیلہ قبض شد اطلاق رفت آب آتش راند و شد پھو نفت

سستی دل شد فزوں و خواب کم سوزش چشم و دل پُر درد و غم

مگر باوجود اس ناکامی پر ناکامی کے ان عطائی اطبا کی حالت اس عطائی طیب کی سی ہے جس نے کسی کو بے موقع مسہل دیا تھا اور برابر زیادتِ اسہال کی خبر اس کو پہنچ رہی تھی مگر وہ ہر اطلاع کے بعد جواب میں یہی کہتا تھا کہ مادہ فاسد ہے نکلنے دوجی کہ وہ مر بھی گیا، مگر یہ اس کا مرنا سن کر بھی اپنی اسی رائے کو صحیح سمجھا اور یہ فرمایا کہ اللہ رے مادے! جس کے نکلنے سے

۱۔ وجہ التقليد حمل بعضهم الآتین علی الحیاة والمعیشتہ الآخرتین لکن لا یتوقف

المطلوب علیہما؛ لکون کثیر من الآیات المذكورة فی الحاشیة السابقة صریحاً فی ذلك۔

مر گیا، نہ نکلتا تو نہ معلوم کیا ہو جاتا۔ اس جہلِ عملی کی وجہ صرف یہی جہلِ علمی ہے کہ ان مصائب کے سرمنشا کے تعین میں ان کو نصوصِ الہیہ و نبویہ کی پوری تصدیق نہیں۔ اے صاحب! جب اللہ و رسول پر ایمان ہے جس کے معنی ہیں ہر امر اور ہر خبر میں ان کی تصدیق کرنا اور ان کو سچا سمجھنا، پھر یہ کیسی تصدیق ہے کہ کسی میں تصدیق، کسی میں عدم تصدیق؟

﴿اَقْتَرُمُنْوَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^۱

اس لیے سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس تجاہل و تغافل پر از سر نو تنبیہ کی جاوے، تاکہ مرض کے سبب کا تعین پھر علاجِ صحیح کا یقین ہو اور اس تعین و یقین کے بعد اسباب کے ازالہ اور علاج کی تحصیل کا اہتمام کریں۔ اور براہینِ عقلیہ و نقلیہ و نیز مشاہدہ و تجربہ سے محقق و ثابت ہو چکا ہے کہ دورِ حاضر میں ان اسباب و معالجات کی تعلیم و تفہیم منحصر ہو گئی ہے حضورِ اقدس ﷺ کی ذاتِ مبارک میں۔ پس بلا خوفِ متازع حضور کی شانِ عالی میں یہ دعویٰ بالکل سچا دعویٰ ہے:

ذات پاک کاملے پر مانیے آفتابے درمیانِ سانیے
حادثِ گو کو حکیمِ حاذق است صادق دان کو امین و صادق است
در علاجش سحرِ مطلق را بینیں در مزاحش قدرت حق را بینیں
جو شخص آپ کی صحتِ تشخیص کا اعتقاد کر کے آپ کی تجویز پر عمل کرے گا وہ بے ساختہ کہنے لگے گا:

مطلع نور حق و دفعِ حرج معنی فی الصبر مفتاح الفرج
اے لقائے تو جواب ہر سوال مشکل از تو حل شود بے قیل و قال
ترجمان ہر چہ مارا در دل است و شگیر ہر کہ پایش در گل است
مرحباً یا مجتبیٰ یا مرتضیٰ ان تغب جاء القضاء ضاق القضاء
انت مولیٰ القوم من لا یشہی قدر دی کلاً لئن لم یتہ
اور اگر یہ شخص آپ کی کسی تجویز کی لم بھی نہ سمجھے گا تب بھی جیسا کہ لوازمِ اعتقاد سے ہے یہ کہے گا:

آں کہ از حق یا بد او وحی و خطاب
 آنکہ جان بخشد اگر بکشد رواست
 ہجو اسماعیل پیشش سر بہ
 شاد و خنداں پیشش خیش جان بدہ
 تا بماند جانت خنداں تا ابد
 ہجو جان پاک احمد با احد
 عاشقان جام فرح انگہ کشد
 کہ بدست خویش خواہاں شاں کشد
 آں کسے را کش چنین شاہی کشد
 سوئے تخت و بہترین جای^۱ کشد

اور آپ نے نہایت شفقت و غایت رحمت سے اپنا پورا مطب بے دریغ عام خلائق کے روبرو پیش فرمایا۔ آگے استعمال کرنے والوں یا استعمال نہ کرنے والوں کی سعادت و شقاوت۔ جس نے جب کبھی بھی استعمال کیا صلاح و فلاح اس کے پیش پیش رہی، اور جس نے اس میں اہمال کیا اگر اس کو کچھ حصہ عقیدت و محبت کا حاصل ہے اس عقیدت و محبت کی برکت سے اس پر عنایت اس طرح متوجہ ہوتی ہے کہ صلاح و فلاح سے اس کو حرمان عاجل نصیب کیا جاتا ہے تاکہ اس فوری تنبیہ سے وہ اپنی صلاح کر سکے، اور جو عقیدت و محبت سے خالی ہیں اس خلوکی شامت سے ان کے ساتھ یہ معاملہ کیا جاتا ہے کہ بطور استدراج کے ان کو صورتاً و عاجلاً کامیابی عطا کر دی جاتی ہے، اور حقیقتاً و آجلاً حرمان ہی ان کے نصیب حال ہوتا ہے۔ چنانچہ حرمان

= الشريعة تنبه عليه العلماء. ومنها رسالة "جزاء الأعمال" التي كتبها قبل ذلك بقليل. فمن ثم ممي هذا التنبيه جديدا. وحررتني على ذلك ما لحقني من القلق الشديد على سوء حال المسلمين منذ أيام بحيث أزعجني وأضلاني، فأخذ اللطف الإلهي يدي وألقى في روعي أثناء صلاة الفجر لعشرين من جمادى الأولى ١٣٤٦ هـ مدخلية بعض الأعمال بخصوصها في كشف بعض الغمة التي لا طاقة لهم بها، يرفع بعض منها للجهل، وبعض منها للإفلاس، وبعض منها للتشويش. وهذه هي أمهات جميع البلايا والرزايا، وأن أكتب شيئا من ذلك وأبلغه المسلمين من دون التعرض، لوجه المدخلية المذكورة؛ لأن المقصود النافع للعامة هي المسائل لا الدلائل، ورجائي كونه نافعا والبلاء النازل دافعا، فأراح ذلك جاشي وأراح منه الغواشي، فشرعت فيه راجيا من الله فيه النفع، وهو ولي كل وضع ورفع.

لہ الأبيات العشرون المذكورة في الخطبة من المتنوي المعنوي بتغير يسير في بعضها.

آج کل تو ظاہر ہی ہے، اور حرمانِ حقیقی کا شاہد ان کی اندرونی حالت ہے کہ خالص راحت و حلالت کو وہ خود اپنے اندر مفقود پاتے ہیں۔ اسی فلاحِ عاجل و صوری و حرمانِ آجل و حقیقی کا ذکر ان آیات میں ہے: قوله تعالیٰ:

﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ ۖ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ۚ
بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ۚ﴾ ۱۔ وقوله تعالیٰ: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا
أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ
وَهُمْ كَافِرُونَ ۚ﴾ ۲۔

جب عیائاً و برہاناً صلاح و فلاح کا انحصار مطبِ نبوی ہی کے نسخوں میں ثابت ہو چکا تو برادرانِ اسلامی پر جن کو مرض کی خبر اور اس کے سبب اور نسخہ سے بے خبری ہے واجب و لازم ہوا کہ اب اس علمی تغافل و تجاہل یا علمی تکاسل و متاقل کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہیں اور ان حکمی حتمی نسخوں کا استعمال کریں اور عاجلاً و آجلاً و صورتاً و حقیقتاً صلاح و فلاح کا متزاید و متصاعداً مشاہدہ کریں۔ یہ تنبیہ کلی ہے جلبِ منافع و دفعِ مضار کے طریقِ صحیح پر اور تنبیہ جزئی و مبسوط تمام شریعتِ مطہرہ ہے۔

مقدمہ در تحقیق مسائل متعلقہ کرامت

۱۔ مسئلہ اول: جاننا چاہیے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اس امر کو کہتے ہیں جو کسی نبی ﷺ کے کسی متبع کامل سے صادر ہو اور قانونِ عادت سے خارج ہو۔ پس اگر وہ امر خلافِ عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے۔ اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جو گیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جس طرح اہل بدعت، یا فروع میں جیسے فاسق و فاجر، اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے، جس کا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرقِ عادات کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکے میں کبھی حق کی طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ نعوذ باللہ! کس قدر خسرانِ عظیم ہے۔

پس کرامت اس وقت کہلائے گی جب کہ اس کا محل صدور متبعِ سنت کامل التقویٰ ہو۔ اب ہمارے زمانے میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اس کو غوث و قطب قرار دے دیتے ہیں، خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں، اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں۔ یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر وہ شریعت کا پابند نہ ہو تو اس کو بالکل بیچ سمجھو۔

۲۔ مسئلہ دوم: اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لیے نہ اُس ولی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُس کے قصد کا متعلق ہونا ضروری ہے، اور احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم و قصد دونوں امر ہوتے ہیں، اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں:

ایک قسم وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے فرمانِ مبارک سے۔ اور دوسری وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے

پاس بے فصل میووں کا آجانا۔ تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کے ساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دوچند سہ چند ہو جانا، چنانچہ خود حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو تعجب ہوا جس سے ان کے علم و قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو، کیوں کہ بدون علم قصد ممکن نہیں۔ اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے، قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے، البتہ برکت و کرامت کہلاتی ہے۔

۳۔ مسئلہ سوم: اور جاننا چاہیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسمیں ہیں: ایک حسی، ایک معنوی۔ عوام لوگ اکثر حسی کو جانتے اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں، جیسے مانی الضمیر پر مطہ ہو جانا، پانی پر چلنا، ہوا پر اڑنا وغیرہا۔ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا، مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا، نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا، حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا ظاہر ہو جانا، کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال نہیں، بخلاف قسم اول کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے۔ اسی واسطے کالمین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو، یا خدا انخواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جاوے، یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو، بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض و اجر بھی آخرت میں ملتا، کیوں کہ یہ امر مقرر ہے کہ جس قدر دنیا میں کسی نعمت میں کسی کو کمی رہے گی اس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہوگا۔

۴۔ مسئلہ چہارم: اور جاننا چاہیے کہ بعض علما نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک متعین کی ہے۔ اور جو امور نہایت عظیم ہیں، جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا، یا کسی بھاداک حیوان بن جانا، یا ملائکہ کا باتیں کرنا، اس کا صدور کرامت سے ممنوع قرار دیا ہے، مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں، کیوں کہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں

پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے؟ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنے کا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اس سے ظاہر ہوا ہے یہ تعجیب اس نبی کے ہے استقلالاً انہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

۵۔ مسئلہ پنجم: اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفا واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو، یا غیب سے اذن ہو، یا حالت اس قدر غالب ہو کہ اس میں قصد و اختیار باقی نہ رہے، یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کا قوی کرنا مقصود ہو وہاں اظہار جائز ہے۔

۶۔ مسئلہ ششم: اور جاننا چاہیے کہ بعض اولیائے کاملین کا مقام غلبہ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے، اس لیے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے، اس وجہ سے ان کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں۔ اور بعض کو قوت تصرف ہی عنایت نہیں ہوتی، تسلیم و تفویض ہی ان کی کرامت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کے لیے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں۔

۷۔ مسئلہ ہفتم: اور جاننا چاہیے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات و خوارق سرزد ہوتے ہیں، اور یہ امر معنأً حد تو اتر تک پہنچ گیا ہے۔

۸۔ مسئلہ ہشتم: اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو، خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں: بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کے معتقد کمال بن جاتے ہیں، آج کل اس قسم کے بہت قفے واقع ہو رہے ہیں، مسمریزم، فریمینس، حاضرات، ہم زاد کا عمل، عملیات و نقوش، طلسمات و شعبات، تاثیرات عجیبہ، ادویات، سحر، چشم بندی وغیرہ کہ اس میں بعض کے آثار تو محض خیال ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے۔ اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے

سب کو ایک لکڑی سے ہانکتے ہیں۔ صاحب بصیرت طالب حق کو قرآنِ قویہ سے بنظرِ انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوائے طبعیہ کو دخل ہے، یا محض قوتِ قدسیہ ہے، یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے۔

۹۔ مسئلہ نہم: اور جاننا چاہیے کہ جس فعل کا ظاہری قویٰ سے معلوم کرنا ممنوع ہے باطنی قویٰ سے بھی ممنوع ہے، جیسے کسی بے گناہ کو قتل کر دینا، یا کسی کے قلب پر زور ڈال کر اس سے کچھ روپیہ لے لینا، یا کسی کا رازِ پنہانی معلوم کرنا، یا قصدِ انا محرم کی طرف التفات کرنا۔ بعض لوگ مطلقاً خرقِ عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھ کر ان سب تصرفات کو حلال اور داخلِ کرامت سمجھتے ہیں۔

۱۰۔ مسئلہ دہم: اور جاننا چاہیے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطے کہ اس پر اصرار نہ ہو تنبیہ کے وقت توبہ کر لے، یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلطی کو اختیار کرنا ولایت و کرامت میں قاصر نہیں ہے۔ یہ کل دس مسئلے ضروری اس باب کے متعلق ہیں۔

خطبہ کرامات الصحابہ بقلم غیر مؤلف

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا
ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل الله فلا
هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً
عبده ورسوله. اللهم صل على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله
وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً كثيراً كلما ذكره الذاكرون وكلما
غفل عن ذكره الغافلون.

اما بعد: اہل فہم و بصیرت کی خدمت میں گزارش ہے کہ نصوص قطعہ و سنن نبویہ سے یہ امر
یقیناً ثابت ہو چکا ہے کہ حضرات صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم وارضاهم) تمام امت محمدیہ سے افضل ہیں،
اور اہل تحقیق کا اس امر پر اجماع ہے کہ کوئی ولی اگرچہ وہ اعلیٰ رتبے پر ہو کسی ادنیٰ صحابی کے رتبہ
کو نہیں پہنچ سکتا، اور یہ برکت ہے جناب رسول اللہ ﷺ کی صحبت بابرکت کی۔ وہ صحبت مبارکہ
کہاں سے آوے جس سے اولیا کو صحابہ رضی اللہ عنہم کا درجہ حاصل ہو؟ ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ
مَنْ يَشَاءُ﴾ مگر باوجود اس کے اس زمانہ میں اکثر عوام کو دیکھا جاتا ہے کہ جس قدر اعتقاد
ان کو پچھلے صلحا اور اولیا کے ساتھ ہے اس کا نصف بھی صحابہ کے ساتھ نہیں۔ جہاں تک غور کیا
گیا اس کی وجہ صرف یہ سمجھ میں آئی کہ ان لوگوں نے کمال کو کرامات و خوارق عادات میں منحصر
سمجھ لیا ہے، اور حضرات صحابہ کی کرامتیں کم سنی گئی ہیں، اس وجہ سے ان حضرات کو اس درجہ کا
صاحب کمال نہ سمجھا جس درجہ کے وہ حضرات باکمال تھے، اسی لیے اعتقاد میں بھی کمی ہوئی۔
ہر چند کہ محققین صوفیہ کی تصریح سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ کمال حقیقی اور چیز ہے، کشف

اس خطبہ میں اصل مضمون احقر کا ہے جس کی روایت اس میں بالمعنی کی گئی ہے، اس لیے اس کی بعض عبارات میں

و کرامات کی اُس کے رو برو کچھ حقیقت نہیں، اور وہ چیز استقامت علی الدین ہے، چنانچہ کہا گیا ہے: الاستقامۃ فوق الکرامۃ۔ اور صحابہ کا شریعت ظاہرہ اور طریقت باطنہ اور احوال رافعہ میں مستقیم ہونا کس کو معلوم نہیں۔ اور یہ مضمون تحقیق اور تفصیل کے ساتھ ”کرامات امدادیہ“ میں اچھی طرح لکھا گیا ہے۔ اور استقامت کو کرامت معنویہ کہتے ہیں، فی الواقع حقیقی اور مقصود کرامت یہی ہے۔ چنانچہ حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ایک شخص دس سال رہا، اور دس سال کے بعد عرض کیا کہ حضرت میں نے آپ سے کسی کرامت کا صدور نہیں دیکھا۔ حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ نے جوش میں آ کر فرمایا کہ اس مدت میں مجھ سے کوئی گناہ بھی دیکھا؟ عرض کیا: نہیں۔ فرمایا: اس سے بڑھ کر کیا کرامت ہوگی؟ یہ تھے اہل علم اور اہل تصوف اور اہل تحقیق کہ بالکل قرآن مجید کے مطابق جواب ارشاد فرمایا حق تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ﴾ بے شبہ بڑی کرامت اور عظمت والاتم میں کا اللہ

کے نزدیک وہ ہے جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔

معلوم ہوا کہ مدار تقرب فقط تقویٰ ہے لا غیر۔

دوسرے: یہ کہ اکثر خوارق، شمر کثرت مجاہدہ و ریاضت کا ہوتے ہیں اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بوجہ کمال قابلیت و قوت فطرت و برکت صحبت حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ ریاضت کی حاجت نہیں ہوئی، اس لیے خوارق کا بکثرت اُن حضرات سے صادر نہ ہونا تعجب کی بات نہیں۔ **تیسرے:** بقول حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کرامت کا ظہور تقویت یقین اہل زمانہ کے لیے ہوتا ہے، چوں کہ بہرکت قریب زمانہ جناب رسول مقبول خیر القرون میں یقین و ایمان کمال درجہ حاصل تھا اس لیے اس حجت اور دلیل کی چنداں حاجت نہ تھی۔ جوں جوں زمانہ برکت مآب صلی اللہ علیہ وسلم دور ہوتا گیا برکات میں کمی پیدا ہوتی گئی اور ایمان میں ضعف ہوتا گیا، اس لیے برہان تقویت کا ظہور قرین حکمت ہوا۔ یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اقرب الی السنۃ وہی حالت ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حالت تھی، اس لیے وہاں ضعف ایمان نہ تھا جس کی

۱۔ یعنی دین پر سیدھا رہنا اور اس کو مضبوط پکڑنا اور گناہوں کی لغزش سے باز رہنا۔ ۲۔ الحجرات: ۱۳

۳۔ هذا القول رواه العلامة الرفاعي في "روضة الراحين". وحنبل جد أحمد، لا أبوه.

تقویت کی حاجت ہوتی، اور ظاہر ہے کہ یہ حالت اقرب الی السنت ہے۔

چوتھے: صحابہ رضی اللہ عنہم کے واقعات نقل کرنے میں محدثین نے صحتِ روایت کی بہت سخت شرطیں مقرر کیں اور اس قدر اہتمام کیا کہ تا بمقدور احوالِ صحیحہ سے اطلاع ہو، رطب و یابس اقوال سے اعلیٰ درجہ کا پرہیز کیا، بخلاف حکایاتِ اولیائے متاخرین کے کہ ان کی نقل کرنے میں اس قدر احتیاط اور تنقیح نہیں کی گئی، اور شدتِ شرائطِ صحت کے لیے قلتِ روایت امر لازم ہے۔ و نیز چوں کہ اصل مقصود دین میں احکام ہیں اس لیے بھی محدثین نے بہ نسبت نقلِ حکایات کے روایتِ سنن کا زیادہ اعتنا فرمایا، مگر چوں کہ ان وجوہ کے ساتھ بعض عوام کے لیے پوری تسلی تب ہی ہے کہ ان کو کچھ کرامتیں صحابہ کرام کی بھی بتلائی جاویں، اس لیے حسبِ ارشاد فیض بنیاد حضرت والا درجاتِ مجدد دورانِ قطبِ زمان سیدی و محبوبی و مرشدی مولوی شاہ اشرف علی صاحب اس احقر نے اس کام کو شروع کیا۔ حق تعالیٰ بطریقِ احسن تمام فرماویں۔ ناظرین سے حسبِ اللہ اپنے واسطے دعائے مغفرت و حصولِ مقاصد کا طالب ہوں۔

واضح ہو کہ اس کتاب کا خطبہ عرصہ ہوا کہ حضرت والا نے تحریر فرمایا تھا اور ایک صاحب سے کچھ متفرق مضامین بھی جمع کرائے تھے، لیکن بوجہ عدیمِ الفرستی حضرت کے دستِ مبارک پر یہ کام تمام نہ ہو سکا۔ اس خطبہ میں بھی بہت سے مضامین خطبہِ زندہ کو رہ کے باختصار و بتعیر مناسب بندہ نے درج کیے ہیں۔

وما توفیقی إلا باللہ، علیہ توکلت والیہ انیب، ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم.

خطبة مسائل السلوك من كلام ملك الملوك

أما بعد الحمد والصلاة فإن من العلوم القرآنية كثير مسائل التصوف مما ذكره الصوفية - قَدِسَتْ أَسْرَارُهُمْ - في كتبهم مستندين إلى القرآن. وجملة ما ذكروه قسمان: قسم دَلَّ عليه القرآن بوجوه الدلالات المعتبرة عند أهل العلم والاجتهاد تنصيصًا، ويسمى تفسيرًا واستنباطًا، ويسمى فقها. ولا كلام في كون هذا القسم مدلولًا للقرآن، أما التنصيص فظاهر، وأما الاستنباط فَلَمَّا تَقَرَّرَ من أن القياس مُظْهِرٌ لا مُثَبِّتٌ. وقسم لا دلالة للقرآن عليه بعينه ولا على ما يشاركه في العلة الشرعية، لكن له دلالة على ما يناسبه بنحو من المناسبة ويسمى اعتبارًا. وهذا القسم مما تكلَّموا في كونه مدلولًا له. فكم من مثبت له، وهو ظاهر صنيع كثير من الصوفية. وكم من نافٍ له، وهو ظاهر كلام حَمَلَةِ العلوم الظاهرة. والقول الفصل في الباب أن النفي حق إن أريد بالدلالة كون ذلك المعنى مقصودًا بلا واسطة كالمنصوص، أو بواسطة كالثابت بالقياس. والإثبات حق منقول من السلف إن أريد بالدلالة ما هو أعم من ثبوته بأحد الطريقين المذكورين، ومن ثبوت الشيء من أصله بنحو من الأصالة من غير أن يقصد مع القول بإرادة المعنى الظاهري قطعًا؛ فإن إبطال هذا المعنى باطل، وذهابٌ إلى مذهب الباطنية الضالة. وَلَنُسَمِّعَكَ ما يدلُّ على جميع ما ادَّعَيْنَا. أما أن لهذا الصنيع أصلًا من السلف فقد روى رزين عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ ١ قال: لين

القلوب بعد موتها مخبئة منيية يحيي القلوب الميتة بالعلم والحكمة، وإلا فقد علم إحياء الأرض مشاهدة^۱

فقول ابن عباس رضی اللہ عنہ صريح في صحة تأويل الأرض بالقلب، وهل هذا إلا الذي يسلكه الصوفية، بل ظاهره ينفي ظاهر التفسير، لكن لما كان هذا التفسير يقينيا يصرف قوله عن المتبادر إلى أن مراده رضی اللہ عنہ إيقاظ السامع أن لا يكتفي من الآية على ظاهرها وإن كان مقصوداً، بل يعتبر به ويتقبل إلى حال القلب. هذا ما بدا لي في اعتبار علم الاعتبار. وأبلغ من هذا ما قرره شيخ مشايخنا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي - قدس سره - في كون هذا الفن معتبراً في كتابه "الفوز الكبير" في أصول التفسير حيث قال باللسان الفارسي.

واما اشارات صوفيه واعتبارات ايشان به حقيقت از فن تفسیر نیست، بلکه نزدیک استماع قرآن چیز بایر دل سالک ظاہری گردد و در میان نظم قرآن و حالتی که آن سالک دارد یا معرفتی که او را حاصل ست متولد می شود. چنانکه کسی قصه مجنون و بلبل شنود و معشوقه خود را یاد کند و معامله که در میان وے و محبوبه وے میگزرد متحضر سازد، و در اینجا فائده ایست اہم آنرا باید دانست کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فن اعتبار را معتبر داشته اند و در آن راه سلوک فرموده اند تا سنت باشد علمائے امت را و فتح طریقے باشد علوم مویہ و ایشان را مانند آنکہ آیت ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾^۲ در مسئلہ قدر تمثیلاً خوانند اگرچہ معنی منطوق آیت آنست کہ ہر کہ این کار ہا کردہ است اور براہ جنت و نعیم جمائیم و ہر کہ اضداد آن بعمل آورده است اورا براہ دوزخ و تعذیب بکشائیم، لیکن بطریق اعتبار تواں دانست کہ ہر کہ را برائے حالت آفریدہ اند و آن حالت بروے جاری می کنند من حیث یدری اولایدری، پس باین اعتبار آیت را بمسئلہ قدر ربط واقع شود، ہم چنین آیت ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾^۳ معنی منطوقش آنست کہ بر بڑوا

ثم مطلع ساحت، ليكن خلق صورت علميه بروا ثم ربا ثم اجمالاً در وقت نفخ روح
مشابهت هست پس باعتباری توان بایں آیت دریں مسئله استشهاد کرد.

(قلت: ولو قيل: "اعتضاد" مكان "استشهاد" كان أولى) والله أعلم.

وقلت: والحديثان اللذان أشار إليهما الشيخ هما هذان. فالأول: ما

عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: "ما منكم من أحد إلا وقد كتب

مقعه من النار ومقعه من الجنة". قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على

كتابنا وندع العمل؟ قال: "اعملوا، فكلٌ ميسرٌ لما خلق: أما من كان

من أهل السعادة فسييسر لعمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة

فسييسر لعمل الشقاوة"، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ

بِالْحُسْنَى ۝﴾. والحديث الثاني: ما عن عمران بن حصين رضي الله عنه: أن

رجلاً من مزينة قال: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون

فيه، شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق، أو فيما يستقبلون به

مما أتاهم به نبيهم وثبت الحجة عليهم؟ فقال: "لا، بل شيء قضى

عليهم ومضى فيهم، وتصدق ذلك في كتاب الله ﷻ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا

سَوَّيْنَاهَا ۝ فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝﴾. فثبت بهذا التقرير كون

ذلك الطريق له أصل، وأما كون إبطال المعنى الظاهر باطلاً ففي

"روح المعاني" تحت آية: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ ۝﴾

(الآية من سورة الرعد (١٧)) ما نصه: قال ابن عطية: روي عن ابن

عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۝﴾ الآية.

يريد بالماء الشرع والدين، وبالأودية القلوب، ومعنى سيلانها

بقدرها: أخذ النبيل بحظه والبلید بحظه. ثم قال: وهذا قول لا يصح

ل: ص: ٤٥، ٤٤. ١: الليل: ٦٠٥. متفق عليه (مشكاة، باب القدر) ٢: الشمس: ٨٠٧، رواه

مسلم (مشكاة كتاب القدر). ٣: الرعد: ١٧

-والله تعالى أعلم - عن ابن عباس؛ لأنه ينحو إلى قول أصحاب الرموز، وقد تَمَسَّكَ به الغزالي وأهل ذلك الطريق، وفيه إخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب بغير داعٍ إلى ذلك. وإن صحَّ ذلك عن ابن عباس فيقال فيه: إنما قصد أن قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾^١ معناه: الحق يتقرر في القلوب، والباطل الذي يعتريها إلخ. ونحن نقول: إن صحَّ ذلك فمقصود الخبر منه الإشارة وإن كان يريد غير ظاهر فيه. وحجة الإسلام الغزالي رحمه الله أشد الناس على أهل الرموز القائلين بأن الظاهر ليس مراد الله تعالى. كما لا يخفى على مُتَتَّبِعِي كلامه، انتهى. ولقد أتى الإمام الغزالي بالقول الصَّراح والفصل البَوَّاح في المسألة في كتابه "مشكاة الأنوار" حيث قال: ولا تَظُنَّنَّ من هذه الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصةً مِنِّي في رفع الظواهر، واعتقاداً في إبطالها، حتى أقول مثلاً: لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: ﴿اخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ - حاشا لله -. فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة بينهما، ولم يفهموا وجهه، كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل، ولذلك قال رحمته الله: "ظاهر وباطن، وحدٌ ومطلع". وربما نقل هذا عن علي عليه السلام موقوفاً. بل أقول: فهم موسى عليه السلام من خلع النعلين إطراح الكونين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه بإطراح العالمين. فهذا هو الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السرّ. وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب فيقعي

الكلب في بيته". ويقول: ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب؛ لأنه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة؛ إذ الغضب غول العقل. وبين من يمثل الأمر في الظاهر ثم يقول: الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه، وهي السعية والضراوة، فإذا كان حفظ البيت الذي هو القلب مقرّ الجوهر الحقيقي الخالص عن سرّ الكلية أولى، فأنا أجمع بين الظاهر والسرّ جميعاً. فهذا هو الكامل. وهو المعنى بقولهم: الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه. ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك شيء من حدود الشرع مع كمال البصيرة^١، انتهى. وقريب منه في "روح المعاني": وأما كلام السادة الصوفية من القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصّلوا إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا ساداتنا من ذلك. كيف أوقد حصّوا على حفظ التفسير الظاهر؟ وقالوا: لا بد منه أولاً؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل أحكام الظاهر. ومن ادّعى فهم أسرار القرآن قبل أحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب^٢، انتهى.

وقد أتيت بهذا التقرير مع زيادة تحقيق حديث: "إن لكل آية ظهراً وبطنياً". مما لعلك لم تسمع من غيري في الجلد الأول من "كليد مشوي" إن اشتقت إليه فأطّل عليه. وبمجموع ما نقلنا ظهر مجموع ما ادّعينا سابقاً من اعتبار فنّ الاعتبار مع بقاء الظاهر على ما هو عليه.

^١ تحفة الإخوان في التفرقة بين الكفر والإيمان ص: ٦٤ ^٢ ج: ١/ص: ٦ ^٣ ص: ٨٣

خطبۃ احکام الایتلاف

بعد الحمد والصلوة۔ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا ہو رہا ہے الا ماشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے، بالخصوص اگر علما میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جاوے اس کے سبب ان پر سخت طعن کیا جاتا ہے۔ اور اس بد عاید دلائل مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریراً و تحریراً استدلال کیا جاتا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے، لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنے کے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا۔ امسال بعض اسباب خاصہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلق بعض ایسے صاحبوں نے جن کا یہ منصب بھی نہ تھا بزعیم خود خیر خواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کیے، اور ان میں سے جنہوں نے مجھ سے خطاب خاص کیا تھا اُن کو اصول صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا، لیکن غالباً بوجہ اجمال ان جوابوں کا اُن اصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لیے توضیح کی بھی ضرورت تھی نیز آئندہ کے لیے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعی قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلہ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کے ساتھ قلم بند کر دی جائے تاکہ شبہات واقعہ مفقود اور شبہات متوقعہ مسدود ہو جاویں، اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ وَلَقَبْتُهُ بـ ”احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف“ واللہ ولی الإعانة، والیہ التضرع والاستکانة۔

۱۔ اس تلیق میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہوں گے ان کے اکتال کے بعد جو اتفاق ہوگا وہ نہایت مستحکم ہوگا، کیوں کہ وہی مطلوب شرعی ہوگا جو مصلحت ہی مصلحت ہے، اور ایسے امر کا استحکام یقینی ہے، مزید تحقیق اس کی خاتمہ رسالہ کے خاتمہ میں ہے۔

مقدمہ: جانا چاہیے کہ اختلاف بتقسیم اولیٰ دو قسم پر ہے: ایک حقیقی، دوسرا غیر حقیقی۔ اور اختلاف کی اقسام سے اتفاق کی اقسام بھی معلوم ہو جاویں گی اور چوں کہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے، اس لیے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا۔ تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حقیقی۔ ۲۔ غیر حقیقی۔

حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعارض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں۔ اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط، جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے، دوسرا اسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ وہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتقاع بھی نہیں ہو سکتا، جیسا مثال مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو، اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو، اور خواہ درجہ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتقاع ہو سکتا ہے، جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل مباح ہے، دوسرا کہے کہ مستحب ہے، سو ظاہر ہے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو۔

اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ ان دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں، مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں، کیوں کہ دونوں میں رنگ کا محل مختلف ہے۔ ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں۔ اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔

پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف فی الأمر الدنیوی. ۲. اختلاف فی الأمر الدینی.

پھر اختلاف فی الأمر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف عن منشأ صحیح. ۲. اور ایک اختلاف لا عن منشأ صحیح.

اور اختلاف في الأمر الديني کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف في الفروع. ۲. اختلاف في الأصول.

پھر اختلاف في الفروع کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف عن دليل. ۲. اور اختلاف لا عن دليل.

اور اختلاف في الأصول کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف في الكفر والإيمان. ۲. اور اختلاف في البدعة والسنة.

یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کی تھیں۔

اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں:

ایک بفعل العبد، دوسرا بجعل الحق۔

پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں:

ایک اختلاف طہالغ، دوسرا اختلاف شرائع۔

پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف في الشريعة الواحدة. ۲. اختلاف في الشرائع المتعددة.

مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں، چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی

کی، یعنی **قسم اول**: اختلاف حقیقی في الأمر الديني عن منشأ صحيح.

قسم دوم: اختلاف حقیقی في الأمر الديني لا عن منشأ صحيح.

قسم سوم: اختلاف حقیقی في الأمر الديني من الفروع عن دليل.

قسم چہارم: اختلاف حقیقی في الأمر الديني من الفروع لا عن دليل.

قسم پنجم: اختلاف حقیقی في الأمر الديني من الأصول كفرًا وإسلامًا.

قسم ششم: اختلاف حقیقی في الأمر الديني من الأصول بدعتًا وسنةً.

قسم ہفتم: اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد.

قسم ہشتم: اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف الطوائف.

قسم نہم: اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق في الشريعة الواحدة.

قسم و ہم: اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعددة.
(وهذه صورة الضبط بهيئة الجدول ذات الشعب)

اختلاف							
حقیقی				غیر حقیقی			
فی الدین		فی الدین		بجعل الحق		بجعل الحق	
عن دلیل	عن دلیل	فی الفروع	فی الاصول	بمقتضى	بمقتضى	باختلاف الشرائع	
						الشرع الواحدة	الشرائع المتعددة
قسم اول	قسم ثانى	قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس	قسم سابع	قسم عاشر

اور یہ سب اقسام واقعیہ ہیں، ورنہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہیں، مگر چوں کہ وہ غیر واقع تھے، اس لیے ان کا ذکر کرنا پھر ان کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا۔

مضمون احکام الایتلاف

جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ ان کے خاص محال ہیں، جیسے دلائل مطلوبیت اختلاف کے بھی خاص محال ہیں۔ ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیت اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کے متعلق جو کہ کثیر الدور علی الاکتفہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے۔ اس کا مختصر دفع بطور تہتم کے ضروری سمجھتا ہوں۔ وہ دلیل یہ آیت ہے:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۚ﴾

اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں: ایک ﴿جَمِيعًا﴾ کہ اجتماع پر دال ہے، دوسرا ﴿لَا تَفَرَّقُوا﴾ کہ افتراق سے نہی ہے۔ اور اس کی قید پر نظر نہیں کرتے، اس لیے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کر دیتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام، اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے، اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی عملی ہے۔ تقریر مدلول آیت کی بلحاظ قید یہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو کہ کوئی اعتصام اختیار کرے، کوئی نہ کرے۔ پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع، اور منہی عنہ ترک اعتصام ہے نہ کہ تفرق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے لیے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے، بلکہ اعتصام کے لیے تفرق کو گوارا کر لیں گے۔ اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اجتماع کے لیے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لیے اجتماع کو ترک کر دیں گے۔ خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع ہے غلطی کا، اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ علمیہ و عملیہ متعلقہ اتفاق پر بھی

دلالت ہے، یعنی اس میں اتفاق و اجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الہیہ کا اتباع کرنے لگیں، اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاوے گا، ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے اول تو حدوث ہی میں ورنہ بقا میں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہوگا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے، اسی کے ساتھ اتفاق بھی رخصت ہو جاوے گا، اور جو اتفاق احکام الہیہ پر مبنی ہوگا چوں کہ احکام بدلتے نہیں اسی لیے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے، اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے:

﴿هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ۝ وَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۖ لَوْ أَنفَقْتَ

مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا آَلَفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ ۖ

یہ جمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی، ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے وعظ ”الاعتصام بحبل اللہ“ کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظ ”الاتفاق“ کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے، اگر شوق ہو ملاحظہ فرمالیا جاوے۔

ملفوظ در تسہیل طریق سلوک

ملقب ب السلسیل لعابری السیل

من مقالات شریفہ حضرت اشرف العلماء حکیم الامت مجدد الملت قطب الارشاد
مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب عم فیوضہم العالی،
ضبط کردہ: احقر خواجہ عزیز الحسن غنی عنہ، مرقومہ ۷ محرم ۱۳۴۵ھ

عرض کیا گیا کہ حضرت جو فرمایا کرتے ہیں کہ اعمال مامور بہا سب اختیاری ہیں اور
اختیاری امور میں کوتاہی کا علاج بجز ہمت اور استعمال اختیار کے اور کچھ نہیں تو یہ تو بظاہر بہت
معمولی سی بات معلوم ہوتی ہے، پھر طریق میں اہمیت ہی کیا رہی؟ فرمایا کہ ہے تو یہ معمولی اور
موٹی بات لیکن لوگوں کو اس کی جانب التفات نہیں، حالاں کہ اسی پر دار و مدار ہے تمام
اصلاحات کا اور یہی ہے اصل علاج تمام کوتاہیوں کا۔

عرض کیا گیا کہ جب آدمی باوجود کوشش کے اپنی اصلاح سے عاجز ہو جاتا ہے تب ہی
تو اس کی تدابیر اور معالجہ پوچھتا ہے، تو اُس سے پھر بھی یہی کہہ دینا کہ ہمت اور اختیار سے
کام لو کیوں کر کافی ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ ہمت اور استعمال اختیار کی اُسے توفیق ہی نہیں
ہوتی۔ فرمایا کہ دیکھنا یہ ہے کہ وہ استعمال اختیار پر قادر ہے یا نہیں، ضرور قادر ہے ورنہ نصوص
کی تکذیب لازم آتی ہے۔ جب استعمال اختیار پر قادر ہے تو ہمت کر کے اختیار کا استعمال
کرے۔ جب اختیار کا استعمال کرے گا تو کامیابی لازم ہے، ناکامیابی کی کوئی صورت ہی
نہیں، البتہ دشواری اور کلفت ضرور ہے۔

عرض کیا گیا کہ واقعی قدرت اور اختیار کا توازن نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن جب دشواری
اور کلفت کی وجہ سے اس کے استعمال ہی کی نوبت نہ آئی تو وہ اختیار مفید ہی کیا ہوا؟ کیوں کہ
نتیجہ تو وہی ہوا جو عدم اختیار کی صورت میں ہوتا یعنی عدم صدور اعمال۔ فرمایا کہ جب علاج

پوچھا جائے گا تب تو وہی بتایا جائے گا جو دراصل علاج ہے، رہی خود اُس علاج کے استعمال کی دشواری سو جب اس کے متعلق سوال کیا جائے اُس وقت اُس کا جواب دیا جائے گا۔

عرض کیا گیا کہ اب سوال کیا جاتا ہے۔ اس استفسار پر فرمایا کہ اختیاری امور میں کوتاہی کا علاج بجز ہمت اور استعمالِ اختیار کے اور کچھ نہیں، البتہ اس استعمالِ اختیار میں کلفت اور دشواری ضرور ہوتی ہے، سو اُس کا علاج بھی یہی ہے کہ باوجود کلفت کے ہمت اور اختیار سے برابر بہ تکلف اور بہ جبر کام لیتا رہے، رفتہ رفتہ وہ کلفت مبدل بہ سہولت ہو جائے گی۔ ساری ریاضت اور سارے مجاہدے بس اسی لیے کیے جاتے ہیں کہ اختیارِ اوامر اور اجتنابِ نواہی میں سہولت پیدا ہو جائے۔ میں تو کہا کرتا ہوں کہ خلوص اور ہمت بس یہ دو چیزیں ماحصل ہیں سارے تصوف کا اور ساری پیری مریدی کا، کیوں کہ اگر ہمت نہ ہوگی تو عمل ہی نہ ہوگا اور اگر خلوص نہ ہو تو عمل ناقص ہوا۔ اگر ان دو چیزوں کو جمع کر لیا جائے تو پھر شیخ کی بھی ضرورت نہیں، کیوں کہ شیخ بھی بس انہی دو چیزوں کی تعلیم کرتا ہے۔ دفعِ کلفت اور تحصیلِ سہولت کا جو یہ طریق ارشاد فرمایا کہ بہ تکلف ہمت اور اختیار سے کام لیتا رہے، رفتہ رفتہ سہولت ہونے لگے گی، اس کے ضمن میں یہ بھی فرمایا کہ ہر کام شروع میں مشکل ہوتا ہے، مگر کرتے کرتے مشق ہو جاتی ہے اور پھر نہایت سہولت کے ساتھ ہونے لگتا ہے، جیسے سبق شروع میں دشوار ہوتا ہے مگر رٹتے رٹتے یاد ہو جاتا ہے، اگر شروع کی کلفت اور تعب کو دیکھ کر ہمت ہار دی تو پھر کوئی صورت ہی کامیابی کی نہیں، اور اگر برداشت کر لی تو چند روز کے بعد دیکھے گا کہ سہولت کے ساتھ وہ عمل ہونے لگے گا:

چند روزے جہد کن باقی بخند

جب حضرت یہ بیان فرما رہے تھے کہ اخلاص و ہمت خلاصہ تصوف ہیں تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا اخلاص بھی اختیاری ہے؟ فرمایا کہ جب مامور بہ ہے تو ضرور اختیاری ہے، کیوں کہ غیر اختیاری امور کا شریعت نے مکلف ہی نہیں فرمایا، اور اختیاری کیوں نہ ہوتا، کیا گھی کا خالص رکھنا اختیار میں نہیں؟ اس میں جبری نہ ملائے، تیل نہ ملائے، پس وہ گھی بقول عوام (ظرافت کے لہجے میں) نخالص ہے یعنی خالص ہے، اور عبادت کے خالص رکھنے ہی کو اخلاص کہتے ہیں۔ عرض کیا گیا کہ شیخ کی دعا و برکت کو بھی تو بہت بڑا دخل ہے اصلاح میں۔ فرمایا کہ

برکت کا انکار نہیں، مگر اس کا درجہ بھی تو متعین کرنا چاہیے، اس کا مرتبہ صرف ایسا ہے جیسا عرقِ سونف کا مرتبہ مسہل میں کہ اس سے اعانت ضرور ہوتی ہے مسہل میں مگر کیا محض عرقِ سونف بغیر مسہل کے کارآمد ہو سکتا ہے اور مسہل کا کام دے سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔

عرض کیا گیا کہ اس کا تو مشاہدہ ہے کہ شیخ کی دعا و توجہ کی برکت سے بہت کچھ تغیر اپنی حالت میں محسوس ہونے لگتا ہے۔ فرمایا کہ مسہل میں ادھر عرقِ سونف پیا ادھر دھڑ ادھڑ دست ہونے شروع ہو گئے، تو کیا اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اکیلا عرقِ سونف کافی ہو گیا ہے؟ حضرت! نری دعا و برکت سے کچھ نہیں ہوتا جب تک خود اپنے اختیار کو کام میں نہ لائے۔ حضور سرورِ عالم ﷺ سے تو بڑھ کر نہ کوئی صاحبِ برکت ہو سکتا ہے، نہ مقبول الدعوات۔ حضرت کے چچا ابو طالب کیسے جاں نثار اور عاشقِ زار تھے، حضور نے دعا بھی دل و جان سے کی کہ وہ راہ پر آ جائیں، اصرار بھی فرمایا، مگر چوں کہ خود انھوں نے نہ چاہا، مقصود حاصل نہ ہوا، بالکل طیب اور مریض کی سی مثال ہے۔ اگر مریض دوا نہ پیے تو کیا محض طبیب کی شفقت اور توجہ سے مریض اچھا ہو جائے گا؟ صحت تو اس کے نسخہ ہی سے ہوگی۔ اسی طرح اگر بچہ سبق یاد نہ کرے تو سبق کیسے یاد ہو جائے گا، محض استاد کی توجہ سے تو سبق یاد نہیں ہو سکتا، وہ تو یاد کرنے ہی سے یاد ہوگا۔

عرض کیا گیا کہ شیخ کی برکت سے توفیق ہو جاتی ہے۔ فرمایا کہ یہ تو میں کہہ ہی چکا ہوں کہ برکت معین ضرور ہے مگر کافی نہیں، اس کا دخلِ اعانت ہے، دخلِ کفایت نہیں، یہاں تک کہ محض شیخ کی برکت تو ہرگز کافی نہیں ہو سکتی، مگر یہ ہو سکتا ہے کہ محض ہمت اور استعمالِ اختیار کافی ہو جائے۔ میں تو ان باتوں کو علی الاعلان کہتا ہوں، خواہ مخواہ میں اپنے متعلقین کو اپنا متقید بنانا نہیں چاہتا، اگر کوئی شخص اپنی اصلاح خود کر سکے تو چشم مارو شن دل ماشاء، خوشی کا مقام ہے، کیوں کہ ہمارا بوجھ ہلکا ہوا۔

عرض کیا گیا کہ یہ تقریر کہیں اس کے تو خلاف نہ ہو جائے گی:

بے رفیقے ہر کہ شد در راہ عشق عمر بگذشت و نشد آگاہ عشق

فرمایا کہ خلاف کیوں ہوتی یہ تو اور ہماری موید ہے، آگاہِ عشق فرمایا ہے، یعنی بلا شیخ کے آگاہ نہ ہوگا، علم کا درجہ حاصل نہ ہوگا، سو اس سے ہمیں کب انکار ہے، شیخ راہ بتائے گا مگر اس کا

یہ مطلب تو نہیں کہ وہ گھسیٹ کر لے چلے گا، اندھے کو سوا نکھارا ہوتا ہے، گود میں تو اٹھا کر نہیں لے جاتا، راستہ تو قطع خود اُس کے چلنے ہی سے ہوگا۔ راستہ بتانا تو بے شک شیخ کا کام ہے، لیکن اس کا قطع کرنا تو سب ہی کے ذمہ ہے۔

جامع عرض کرتا ہے کہ اس جگہ حضرت کا ایک پرانا ملفوظ یاد آ گیا۔ ایک صاحب کو بہت مفصل طور پر راہ سلوک کی حقیقت بیان فرما کر فرمایا کہ الحمد للہ میں تو طالب کو ایک جلسہ میں خدا تک پہنچا دیتا ہوں، کیوں کہ مقصود کی حقیقت بتلا دینا گویا مقصود ہی تک پہنچا دینا ہے۔ اگر کوئی راستہ بتا دے اور دکھاوے کہ دیکھو وہ چراغ جل رہا ہے تو یہ اُس کو گویا چراغ ہی تک پہنچا دینا ہے، اب صرف راستہ ہی چلنا باقی رہ جاتا ہے، سو یہ طالب کے اختیار میں ہے، قدم اٹھاتا چلا جائے مقصود تک پہنچ جائے گا۔ اختیار کے متعلق استفسار پر فرمایا کہ اختیار تو بدیہیات بلکہ محسوسات میں سے ہے، اور بدیہیات و محسوس کے لیے دلائل کی حاجت نہیں ہوا کرتی۔ اختیار کا ہونا تو اتنا ظاہر ہے کہ انسان تو انسان جانوروں تک کو اس کا ادراک ہے، دیکھیے اگر کسی کتے کو لکڑی سے مارا جائے تو وہ مارنے والے پر حملہ کرتا ہے، نہ کہ لکڑی پر، اس کو بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ کون مختار ہے، کون مجبور ہے۔ ہر شخص اپنے وجدان کو ٹٹول کر دیکھ لے کہ جب وہ کوئی ناشائستہ حرکت کرتا ہے تو اس کو خجالت ہوتی ہے، اگر وہ اپنے کو مجبور سمجھتا تو پھر خجالت کیوں ہوتی؟ خجالت تو اپنے اختیاری فعل ہی پر ہو سکتی ہے، لہذا یہ یقینی ہے کہ انسان مختار ہے۔ اور یہ مسئلہ اختیار اس قدر ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اندر صفت اختیار کو وجداناً اور طبعاً محسوس کرتا ہے، حتیٰ کہ جو جبری ہیں وہ بھی محض تو لا جبری ہیں وجداناً وہ بھی اختیار کے قائل ہیں، کسی کو اس سے مجال انکار نہیں۔

یہ دوسری بات ہے کہ اس مسئلہ کی کنہ اور حقیقت کسی کو معلوم نہیں، نہ معلوم ہو سکتی ہے، مگر کسی شے کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ضیا اور روشنی کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں، لیکن اس کا وجود بالکل واضح اور مشاہد ہے، کیا اس کے وجود کا کوئی انکار کر سکتا ہے؟ حضرت مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت سادہ اور سہل عنوان سے اس مسئلہ جبر و اختیار کو بیان فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

زاری ما شد دلیل اضطراب فحلت ما شد دلیل اختیار
(اگر اضطراب نہیں تو یہ زاری کیوں ہے؟ اور اگر اختیار نہیں تو اپنے کیے پر یہ شرمساری کیوں ہے؟)

غرض نہ خالص جبر ہے، نہ خالص اختیار ہے۔ اختیار خالص نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ماتحت ہے اختیار حق کے، مستقل اختیار نہیں ہے۔ بہر حال انسان میں صفت اختیار کا ہونا قطعی ہے، جب یہ ہے تو اپنی اصلاح کرنے میں بھی اس صفت اختیار کا استعمال کرنا چاہیے، جب تک یہ نہ کرے گا اصلاح ممکن ہی نہ ہوگی، مثلاً کسی میں بخل ہے، تو کیا زے ذکر و شغل یا شیخ کی دعا و توجہ اور برکت سے یہ زلیہ زائل ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، یہ زلیہ تو نفس کی مقاومت ہی سے زائل ہوگا، البتہ ذکر و شغل وغیرہ معین ضرور ہو جائیں گے، مگر کافی ہرگز نہیں ہو سکتے۔ حضرت شیخ عبدالقدوس رحمۃ اللہ علیہ گنگوہی قدس سرہ العزیز جا بجا اپنے مکتوبات میں بھی فرماتے ہیں:

کار کن کار بگذار از گفتار کاندیرین راہ کار باید کار
(کام ہی کرنے سے کام چلتا ہے، تمنائوں یا نری دعاؤں سے کچھ نہیں ہوتا۔)

عرض کیا گیا کہ بعض بزرگوں کی توجہ سے تو بڑے بڑے بدکاروں کی خود بخود اصلاح ہو گئی ہے۔ فرمایا کہ یہ ایک قسم کا تصرف ہے اور ایسا تصرف نہ اختیاری ہے، نہ بزرگی کے لیے لازم، بہت سے بزرگوں میں تصرف بالکل بھی نہیں ہوتا، اور پھر تصرف کے اثر کو اکثر بقا بھی نہیں ہوتی، کچھ دن بعد پھر ویسے کے ویسے ہی، بخلاف اس اثر کے جو کہ ہمت اور اعمال کے واسطے سے ہوتا ہے، وہ باقی رہتا ہے۔ توجہ کے اثر کی تو ایسی مثال ہے کہ کوئی شخص تنور کے پاس بیٹھ گیا، تو جب تک وہاں بیٹھا ہوا ہے تمام بدن گرم ہے مگر جیسے ہی وہاں سے ہٹا پھر ٹھنڈا کا ٹھنڈا۔ اور اعمال کے ذریعہ سے جو اثر ہوتا ہے وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے کشتہ طلا کھا کر اپنے اندر حرارت غریزہ پیدا کر لی، تو وہ اگر شملہ پہاڑ پر بھی چلا جائے گا تب بھی وہ حرارت بدستور باقی رہے گی اور اصل نفع وہی ہے جو باقی رہے۔ غرض نری دعا و توجہ پر بیٹھے رہنا اور خود اپنی اصلاح نہ کرنا محض خیال خام ہے۔ پھر ان شبہات کے پیش کرنے پر مزاحاً فرمایا کہ میں تو گویا یہ طب اکبر لوگوں کے لیے پیش کر رہا ہوں، مگر آپ چاہتے ہیں کہ اس کے ورقوں پر کاغذ چپکا چپکا کر اس کے مضامین کو چھپائے رکھیں۔

عرض کیا گیا کہ جہلت تو کسی کی بدل نہیں سکتی پھر جبلی صفات رذیلہ کی اصلاح کیوں کر اختیار میں ہو سکتی ہے؟ فرمایا کہ تعجب ہے کہ آپ کو ابھی تک یہ شبہات ہیں۔ یہ تو فرمایئے کہ مادہ جبلی ہوتا ہے یا فعل بھی جبلی ہوتا ہے؟ یہ تو مانا کہ مادہ اختیار میں نہیں ہے مگر فعل تو اختیار میں ہے، وہ تو جبلی نہیں۔ مادہ بے شک زائل نہیں ہوتا مگر اُس کے مقتضا پر عمل کرنا نہ کرنا یہ تو اختیار میں ہے، اور اسی کا انسان مکلف ہے، اور بار بار اس مقتضا کی مخالفت کرنے سے وہ مادہ بھی ضعیف ہو جاتا ہے۔ پھر فرمایا کہ یہ بڑے کام کی باتیں ہیں، اور دراصل تعلیم کے لائق یہی باتیں ہیں، مگر میں دیکھتا ہوں کہ آج کل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ علما کے ہاں، نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی ایک مبہم صورت بنا رکھی ہے۔ اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اس وقت ایسا وضوح ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا۔ مجھے تو بحمد اللہ کسی مسئلہ تصوف میں مطلق شبہ یا خلجان نہیں ہوتا، نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم کرنے میں، نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں، خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو۔ میں خیر خوانی سے عرض کرتا ہوں کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھ کر اس کی قدر کرنی چاہیے اور اس سے منتفع ہونا چاہیے۔

جامع عرض کرتا ہے کہ ایک زمانہ میں حضرت نے طریق اصلاح کا خلاصہ ایک طالب کو جنھوں نے اپنے اندر صد ہا عیوب کا ہونا بیان کیا تھا اور اپنی اصلاح سے مایوسی ظاہر کی تھی صرف استحضار اور ہمت تجویز کیا تھا اور اس سے اُن کو بہت نفع ہوا تھا۔ اس تجویز کا اور اس تقریر کا حاصل ایک ہی ہے، دونوں ایک ہی معنوں کے عنوان ہیں۔ اخلاص اور ہمت میں بھی اصل چیز ہمت ہے، کیوں کہ اخلاص پیدا کرنے کے لیے بھی ہمت ہی کی ضرورت ہوگی، اور ہمت کا معین استحضار ہے، اور استحضار کی صورتیں مختلف ہیں، جو صورت شیخ تجویز کر دے اس پر عمل کرے، مثلاً ہر کوتاہی پر دس یا کم و بیش نفل بطور جرمانہ ادا کرنا، تاکہ جب دوسرا موقع کوتاہی کا پیش آئے جرمانہ کے خوف سے استحضار کی کیفیت پیدا ہو جائے، اور جب استحضار ہو جائے فوراً ہمت سے کام لے اور تقاضائے نفس کو مغلوب کرے۔ اگر استحضار اور ہمت کا اہتمام رکھے گا ان شاء اللہ تعالیٰ کوتاہیوں سے محفوظ رہے گا، اور رفتہ رفتہ پوری اصلاح ہو جائے گی۔ طالب

مذکور کے لیے علاوہ جرمانہ مذکورہ کے میں نے ہر روز مطالعہ ”نزمۃ البساتین“ بھی تجویز کیا تھا، جس میں ایک ہزار حکایات اولیاء اللہ کی درج ہیں، اُن سے بھی علاوہ برکت کے بہت کچھ قوت استحضار و ہمت کو پہنچتی ہے۔

نیز جامع عرض کرتا ہے کہ احقر نے حضرت کی اس تجویز پر استحضار و ہمت کو بوجہ غایت نافع ہونے کے ایک شعر میں محفوظ کر لیا تھا، وہو هذا:

جوگر حضرت نے فرمایا ہے استحضار و ہمت کا سراسر نسخہ اکسیر ہے اصلاح امت کا
بس اب اتمام حجت ہو چکا۔ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ.

ضمیمہ السلسیل ملقب ب الیم فی السم^۱

جو ملفوظ بالا کا بھی خلاصہ ہے اور یہ ایک خط کا جواب ہے جس میں ایسا وظیفہ یا طریقہ پوچھا گیا تھا جس سے طاعات میں ترقی اور معاصی سے اجتناب میسر ہو، اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا: طاعت اور معصیت دونوں امرِ اختیاری ہیں جن میں وظیفہ کو کچھ دخل نہیں۔ رہا طریقہ، سو طریقہ امورِ اختیاریہ کا بجز استعمالِ اختیار کے اور کچھ بھی نہیں، ہاں سہولتِ اختیار کے لیے ضرورت ہے مجاہدہ کی، جس کی حقیقت ہے مخالفت (بمعنی مقاومت) نفس، اس کو ہمیشہ عمل میں لانے سے بتدریج سہولت حاصل ہو جاتی ہے، میں نے تمام فن لکھ دیا۔

نوٹ: آگے شیخ کے دو کام رہ جاتے ہیں: ایک بعض امراضِ نفسانیہ کی تشخیص، دوسری بعض طرقِ مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے۔

کتبہ اشرف علی

^۱”تسمۃ الضمیمۃ ملقب ب العظم فی السم در ماہیت اصلاح“ (جو ایک صاحب کو بطور خط لکھا گیا تھا) غیر اختیاری کے درپے نہ ہونا، اختیاری میں ہمت کرنا، اس میں جو کوتاہی ہو جاوے اس پر استغفار اور اس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا یہی اصلاح ہے۔ المحرر فی السم

تمہید رفع الضیق عن اہل الطريق

بعد حمد و صلوٰۃ احقر اشرف علیٰ غنی عنہ عرض رسا ہے کہ من جملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک اُن میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں، جیسے ذوق و شوق و استغراق و لذت و یکسوئی و دفعِ خطرات و سوزش و انجذاب و عشق طبعی و امثالہا، اور ان امور کو ذکر و شغل و مجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہ ہونے کو حرام سمجھتے ہیں۔

اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں، جیسے قبض و ہجومِ خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی خوف کا غلبہ و امثالہا، اور ان امور کو طریق کے لیے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجبِ بعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہ ہیں وہ امور جن میں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ امر ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالۃً۔ اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مقاسد پر:

ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ در پردہ اس میں حق تعالیٰ کے ارشاد: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^۱ کی مزاحمت ہے، کیوں کہ جب یہ امور غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوئے، نہ تحصیلاً نہ ازالۃً، کیوں کہ قدرتِ ضدین سے متعلق ہوتی ہے، تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں، اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اُس کی تحصیل بھی اختیار میں نہیں۔ پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ

ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود مامور بہ کا سمجھا، اور ظاہر ہے کہ مامور بہ کا موقوف علیہ مامور بہ ہوتا ہے، تو اُس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو مامور بہ سمجھا اور مامور بہ کے لیے وسیع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسیع میں ہے نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ مامور بہ کے لیے وسیع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی، ارشاد: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ لہٰذا کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔

دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے، نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے لیے کوشش کرے گا، جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی، پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں:

اول: پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے، پھر بیماری میں بہت سے اورد و طاعات سے محروم رہ جاتا ہے۔

ثانی: پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔

ثالث: غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

رابع: کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خود کشی کر لیتا ہے۔ اور خسر الدنيا والآخرة کا مصداق بنتا ہے۔

خامس: کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بے کار سمجھ کر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور بطالت و تعطل محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔

سادس: کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود آں ہی کو معلوم نہیں۔

سابع: کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی، ذرا رحمت نہیں فرماتے، بالکل توجہ نہیں ہے، خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے؟ جیسے ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ اور ﴿مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ

شبرا تقربت إليه ذراعا“۔ الحدیث۔ تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الكور۔

غرض یہ نمونہ ہے اُن مفاسد کا جن میں کوئی مضرت بدنی و نفسی ہے، کوئی مضرت دینی ہے معصیت یا کفر۔ اسی وجہ سے میں نے تمہید کی سطر اول میں ان دونوں امر کو مانع طریق سلوک کہا ہے، اور اہل طریق نے ہر زمانہ میں ان مواعظ کا معالجہ حسب تعداد طالبین فرمایا ہے۔ اُن ہی معالجات میں سے وہ معالجات بھی ہیں جو اس زمانہ کی حالت و استعداد کے موافق وقتاً فوقتاً ”تربیت السالک“ کا جز بنتے رہتے ہیں۔ چوں کہ رسالہ مذکور ذرا طویل ہے اور ایسے اجزاء اس میں مختلف مقامات پر منتشر طور پر مذکور ہیں کہ بدون پورے رسالہ کے مطالعہ کے ان کا اجتماع ذہن میں نہیں ہو سکتا بلکہ اس وجہ سے کہ درمیان درمیان دوسرے مضامین متخلل و حائل ہو جاتے ہیں، اس لیے اُن کے اثر سے پہلے جز کا اثر مضمحل ہونے کے سبب پورے مطالعہ میں بھی کافی اجتماع نہیں ہوتا، اور بعض بیتلا کے لیے ضرورت ہوتی ہے اس اجتماع کی، اس لیے احقر نے مناسب سمجھا کہ ایسے خاص مضامین رسالہ مذکورہ میں سے منتخب ہو کر یکجا مجتمع ہو جائیں تاکہ ایسے طالب کو سہولت سے انتفاع ہو سکے، جیسا کہ رسالہ ”حسن العلاج“ میں ایک خاص قسم کے مضامین اسی مصلحت سے جمع کر دیے گئے ہیں۔ چنانچہ احقر نے یہ کام محتی مولوی عبدالحجید صاحب چھراپوٹی کے سپرد کیا اور یہ بھی رائے دی کہ اگر میرے دوسرے رسائل میں ایسے مضامین مل جاویں تو ان کو بھی اس کا تابع بنا کر جز کر دیا جاوے، چنانچہ یہ رسالہ حاضر ہے اور نام اس کا ”رفع الضیق عن أهل الطريق“ رکھا گیا۔ واللہ ولی النفع و بیدہ أزمۃ الجلب والدفع۔

خطبة حقيقة الطريقة

الحمد لله الذي نور الأرض والسماء، وهو يهدي لنوره من يشاء. والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد سيد الأنبياء، من صدره مشكاة فيها مصباح الاهتداء، وهو للذين آمنوا هدى وشفاء، وعلى آله الأتقياء، وصحبه الأصفياء، وورثته من العلماء والأولياء، الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة التي تنهى عن الفحشاء، وينفقون في السراء والضراء، ويخافون يوما تقلب فيه القلوب والأبصار؛ ليجزيهم الله أحسن الجزاء، ويزيدهم الله من فضله، والله يرزق من يشاء بغير إحصاء. من أحبهم وأحبهم كان مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحاء. ومن أبغضهم وعاندتهم كان من أهل الشقاء، من الذين أعمالهم للسمعة والرياء كسراب بقية يحسبه الظمان كالماء، أو لبعدها عن الصفاء والجلاء والنور والضياء كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب وهما، ظلماء فوق ظلماء.

بعد حمد وصلوة مدعائے ضروری یہ ہے کہ ہر مسلمان پر بعد تصحیح عقائد و اصلاح اعمال ظاہری فرض ہے کہ اپنے اعمال باطنی کی اصلاح کرے۔ قرآن مجید میں بے شمار آیات اور حدیث میں بے انتہا روایات اس کی فرضیت پر صراحتاً دال ہیں، گو اکثر اہل ظاہر بسبب پابندی ہوا و ہوس اس دلالت سے غافل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ قرآن و حدیث میں زہد و قناعت، تواضع و اخلاص، و صبر و شکر، و حب الہی و رضا بالقضا، و توکل و تسلیم و غیر ذلک کی فضیلت اور ان کی تحصیل کی تاکید اور ان کے اضداد: حب دنیا و حرص، و تکبر و ریا، و شہوت و غضب، و حسد و نحوہا

کی مذمت اور اُن پر وعید وارد و مذکور ہے۔ پھر ان کے مامور بہ اور ان کے منہی عنہ ہونے میں کیا شبہ رہا؟ اور یہی معنی ہیں اصلاح اعمال باطنی کے، اور یہی مقصود اصلی ہے طریقت میں جس کا فرض ہونا بلا اشتباہ ثابت ہے، اور اسی کے ساتھ تجربہ اس کا بھی شاہد ہے کہ اس اصلاح کا مدار اعظم عادت اللہ میں صحبت و خدمت و اطاعت ان حضرات کی ہے جو اپنی اصلاح کر چکے ہیں۔ اور جہاں صحبت ظاہری میسر نہ آوے تو صحبت معنوی یعنی ان حضرات کے حالات و حکایات کا مطالعہ قائم مقام صحبت ظاہری کے ہو کر کسی درجہ میں کفایت کر سکتا ہے۔

اور یہی راز ہے کہ نصوص میں بکثرت صحبت نیک کی ترغیب اور صحبت بد سے ترہیب آئی ہے۔ اسی طرح آیات و احادیث میں مقبولان الہی کے قصص جا بجا آئے ہیں اور یہ بھی شبہات تجربہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ تاثیر صُلحا کی صحبت ظاہری یا معنوی کی موقوف ہے اس پر کہ اُن کے ساتھ عقیدت و محبت ہو، ورنہ عمر بھر بھی کچھ نفع نہیں ہوتا۔ اور جس طرح کہ اہل اصلاح کی صحبت نافع و مفید ہے اسی طرح اہل فساد کا قرب اور تعلق خاطر مضر اور مہلک ہے۔ اور اس زمانہ میں بوجہ قلتِ علم و نیز غلبہ ہوائے نفسانی اصلاح باطنی کی طرف اول تو اکثر کوتاہیات ہی نہیں، پھر اگر کسی کو خیال بھی ہوتا ہے اور اس ضرورت سے کسی کی صحبت کا جو یا ہوتا ہے تو چوں کہ اکثر طبائع میں اعتدال علمی و عملی بہت کم ہے، یا تو تشدد و تعصب زیادہ ہے اور یا مدامت و ضعف دینی بڑھا ہوا ہے، اس لیے دو امر قوی مانع طریق و سدر راہ ہو جاتے ہیں: تشدد دین تو کاملین و اہل حق کے بعض اقوال یا افعال یا احوال کی کنہ اور لم نہ سمجھنے سے ان کو مخالف سنت قرار دے کر اُن سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں اور اُن کی برکات سے محروم رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات گستاخی و بے ادبی کر کے اپنی عاقبت کو پر خطر کر لیتے ہیں، اور مدائین اور ضعیف الاعتقاد لوگ ناقصین و اہل باطل کے تمام اقوال و افعال و احوال کو بلا تطبیق شریعت دل و جان سے قبول کر کے اُن کی صحبت و خدمت اختیار کر کے اور ان کے محب و معتقد بن کر اپنا دین ضائع کر بیٹھتے ہیں۔ اس لیے سخت ضرورت واقع ہوئی کہ قرآن و حدیث سے طریقت کی حقیقت دکھلا دی جاوے، تاکہ اس کے بعد اہل کمال پر انکار نہ ہو اور ناقصین پر اعتقاد نہ ہو۔ تشدد دین کا افراط کہ بعض اُن میں باوجود تحصیل علم کے کاملین کو ناقص اور ان کی حالت کو خلاف شریعت اور یہ کہ دین میں اس کی کچھ اصل نہیں

گمان کرتے ہیں دفع ہو جاوے، اور سست اعتقادوں کی تفریط کہ ناقصین اور مبطلین کو کامل اور ان کی حالت کو باوجود خلاف شریعت ہونے کے عین حقیقت اور یہ کہ عین قرب و وصل ہی سمجھتے ہیں دفع ہو جاوے، اور امر حق کہ اعتدال بین الافراط والتفریط ہے متعین و متحقق ہو جائے۔

مقدمہ: اوپر تمہید میں گذر چکا ہے کہ مقصود اصلی اس طریق باطن میں اصلاح اعمال باطنی ہے اور ان اعمال کو اصطلاح میں ”اخلاق و مقامات“ کہتے ہیں، لیکن جس طرح ہر مقصود کے ساتھ اس کے کچھ متعلقات بھی ہوا کرتے ہیں اسی طرح اس اصلاح مذکور کے ساتھ بھی بہت سے امور اس کے متعلق ہیں۔ پھر ان متعلقات میں سے بعض امور وہ ہیں جو بمنزلہ ثمرات غیر اختیاریہ اصلاح مذکور کے ہیں، اُن کو اصطلاح میں ”احوال“ کہتے ہیں۔ اور بعض امور ان ثمرات کے معین و بمنزلہ اسباب حصول ہیں، ان کو ”اشغال“ کہتے ہیں۔ اور بعض امور کسی اشتباہ کا دفع یا کسی مرض باطنی کا علاج یا کسی عمل کا طرز و طریق ہے، اس کو ”تعلیمات“ سے تعبیر کرنا مناسب ہے۔ اور بعض امور اختیاری یا غیر اختیاری ان ثمرات کے آثار ظاہری ہیں، اُن کو ”علامات“ سے تعبیر کرنا زیبا ہے۔ اور بعض امور از قبیل نصوص اُن اخلاق و صفات محمودہ پر بشارت دینے والے ہیں، ان کو ”فضائل“ کہنا لائق ہے۔ اور بعض امور از قسم افعال اختیاریہ بمنزلہ امور طبعیہ اس قوم کے ہیں، ان کو ”عادات و آداب“ کہنا مناسب ہے۔ اور بعض افعال از قسم افعال مباحہ مبنی بر بعض مصالح غیر ضروریہ ہیں، ان کو ”رسوم“ کہا جاوے تو بہتر ہے۔ اور بعض امور محض تحقیقات علمیہ ہیں، ان کو ”مسائل“ کہنا چاہیے۔ اور بعض امور از قسم عبارات ہیں، ان کو ”اقوال“ کہنا چاہیے۔ اور بعض امور ظاہر نظر میں حدود جواز سے متجاوز معلوم ہوتے ہیں، اگر واقع میں وہ داخل حدود ہیں تو اُن کی نسبت جو تاویل اور تطبیق کی جاوے اُس کو ”توجیہات“ کہنا خوب ہے، اور اگر واقع میں بھی خارج حدود ہیں تو اُس میں تنبیہ کی حاجت ہے جس کو ”اصلاح“ کہنا چاہیے۔ اور بہت کم ایسے امور رہ گئے ہوں گے کہ ان کلیات میں سے کسی کی فرد نہ ہوں، ان کو ”متفرقات“ کہا جاوے گا۔

مضمون تنبيه الطيربي

قال القاضي ثناء الله ﷺ في تفسيره تحت آية: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾ الآية: من أراد أن ينطق بتلك المعارف فلا بد له من إيراد مجازات واستعارات لا يهتدي إلى مرامها العوام، فيفسقونه ويكفرونه. فإن قيل: فأى ضرورة في التكلم بها، وما بال القوم يصنفون فيها مجلدات؟ قلت: ليس الغرض من تلك التصنيفات إعطاء تلك العلوم، ولا يحصل بمطالعة تلك الكتب شيء من القرب والولاية بل الغرض منها تنبيه العارفين المحصلين لتلك العلوم بالجذب والسلوك على بعض تفاصيلها، وتطبيق أحوال المريدين ومواجيدهم على أحوال الأكابر

قاضي ثناء الله ﷺ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اس کو ایسی مجازات و استعارات لانا پڑتی ہیں کہ اس کے مقصود تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی، اس لیے وہ لوگ اس کو فاسق اور کافر بناتے ہیں۔ اگر کوئی سوال کرے کہ پھر اس کے ساتھ تکلم کرنے کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی ہے، بلکہ مقصود اُس سے اُن عارفین کو جو کہ ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کر رہے ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے، اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جاوے اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان ہو جاوے، اور بسا اوقات ان معارف کے ساتھ غلیہ احوال میں تکلم کرتے ہیں۔ پس طریق مستقیم عوام کے لیے ان

ومواجیدهم کی بظہر صحۃ
أحوالهم، وتطمئن به قلوبهم
-وکیثرا ما یتکلمون بتلك المعارف
فی غلبۃ الأحوال - فالطریق السوی
للعوام عند مطالعة کتبهم وسماع
کلامهم عدم الإنکار، وحمله علی
ظاهر الشریعة مهما أمکن
بالتأویلات؛ فإن کلامهم رموز
وإشارات، أو تفویض علمه إلی
علام الغیوب کما هو شأن
المتشابهات؛ فإن فی کلامهم
مجازات واستعارات مصروفة عن

حضرات کا کلام سننے کے وقت اور ان کی کتابوں
کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض نہ
کریں اور ان کو بقدر امکان تاویلات کر کے
ظاہر شریعت پر محمول کریں، کیوں کہ ان کا کلام
رموز و اشارات ہوتے ہیں، یا (اگر تاویل سمجھ
میں نہ آوے تو) علام الغیوب کے حوالہ کریں
جیسا کہ تشابہات کی شان ہوتی ہے، کیوں کہ ان
کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو
ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں، ان میں کوئی بات
شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا
مغز ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان
سے نصیب فرماوے۔

الظاهر، وليس شيء منها مخالفاً للشرع بل هي لب الكتاب والسنة. رزقنا
الله سبحانه بفضلله والمنة. ۱۰

ف: ان عبارات مذکورہ فصل ۱۰ ہذا سے کتب تصوف و علمائے تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ
خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کی علامات ظاہر ہیں اور من جملہ ان علامات کے علمائے
محققین کا حسن ظن بھی ہے، ان کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور ان کے کلام میں اگر کوئی امر
ظاہراً خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُس کے موافق نہ رکھے، نہ اُس کو کسی کے سامنے نقل
کرے، نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے، کیوں کہ ان
حضرات کا مقصود عوام کے لیے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفا فرماتے تھے۔ بلکہ
اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے، ورنہ
یا غلبہ حال پر محمول کر لے یا اعدا کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل تشابہات کے اُس کو

۱۰ تفسیر مظہری ۲ اصل کتاب میں یہ عبارت مذکور ہے۔

مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے، کیوں کہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بے حد متبع تھے، چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود تکمیل منقول ہے اور اسی لیے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا بنا ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں، اس لیے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گورتبہ میں اُن سے بھی بڑے ہوئے ہوں، اس لیے اُن کو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہیے ورنہ گستاخی سے سوئے خاتمہ کا خوف ہے۔ البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اس کو حق ہے کہ اس پر مفصلاً رد کرے، خواہ درجہ خطائے اجتہادی تک، خواہ ابطال تک۔

خطبہ ظہور العدم

بعد الحمد والصلوة احقر الحقیقۃ بل لاشیء فی الحقیقۃ مظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کے باب میں اکثر قائلین کی خلاف حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا: ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اُس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہیں۔ اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے۔ پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سے حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوئے ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق مطلق العنانی لازم ہے۔ اور ان ہی دونوں مقصدوں کی اصلاح و انسداد کے لیے علمائے معتقدین، اہل طریق اور عرفائے اصحاب تحقیق ہمیشہ ساعی رہے۔ علما کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدت الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ و تاویل کر کے وحدت الشہود کی طرف دیکر اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع کیا جاوے۔ اور عرفا کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق ہے یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرما دیا کہ دونوں مسئلہ علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے، اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے، کیوں کہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدریم ہے اور اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی محض ہیں، کیوں کہ مسائل اصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں:

ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لیے کافی ہو، جیسے مسئلہ وجودِ صانع وحدوثِ عالم ونحوہما، دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے، جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اس کے امکان کا حکم کرتی ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت کی کُنہ کا ادراک نہ کر سکے، کیوں کہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کُنہ پر موقوف

نہیں، جیسے علم باری تعالیٰ کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر نہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کہ نہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی، کوئی اس کو مقولہ اضافت سے بتلا رہا ہے، کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف سے، بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے اظہر وائین ہے اس کی کہ نہ تک منع نہیں ہوئی، خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے، لیکن تاہم ان کا اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلاء ہے۔ جب حکم بالاثبات تک ادراک کہ نہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان تو بالاولیٰ ادراک کہ نہ پر موقوف نہ ہوگا۔ پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک ہالکنہ ہونے کے، عقلی کی وہ قسم ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی، تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی۔ پس مسائل کلامیہ دو قسم کے ہوئے۔ سو یہ مسئلہ وحدت الوجود وحدت الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں لیکن قسم ثانی میں سے ہے، چنانچہ عن قریب آتا ہے۔ باقی یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف ان مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اس میں کلام ظاہر ہوا ہو۔ گو بعض مسائل غیر قطعی بھی مجعاً ذکر میں آگئے ہیں جیسے جزء لا یتجزی کا مسئلہ کہ تبعاً لمسألة حدوث العالم مذکور ہو گیا ہے۔ لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلہ نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا۔ پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں، مسئلہ وجود کو متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے؟ سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف ہیتم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے، کما سیتضح من تقریرہا۔ اس لیے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے۔ متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ نے کشف کو بھی، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود مدخلیت نص کے عقلی ہے۔ غایت مانی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنات اصولیہ سے منزہ، لعدم کون الکشف فی شیء من درجات

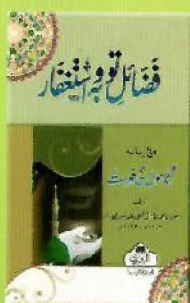
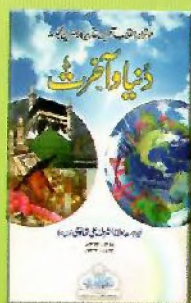
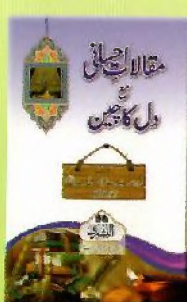
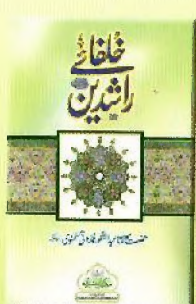
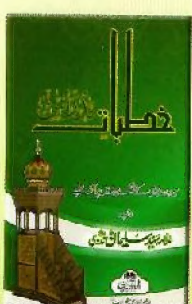
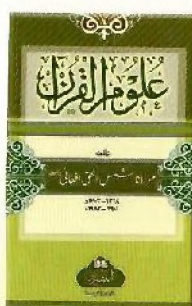
الحجۃ۔ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان مسئلہ کا حکم جزئی^۱ یا اضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی، یہ تو یقیناً غلو اور معاداتِ اولیا ہوگا جس میں ایذا ان بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علمائے ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے اگر وہ قطعی ہوتی تو بے شک صوفیہ پر حکم بالبطالان صحیح ہوتا، لیکن وہ خود قطعی نہیں۔ پس کیفیت ثبوت کے اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا۔ اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم ثانی سے۔ بہر حال عرفا نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں واضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جس کو اپنے مکتوبات میں ذکر فرمایا، مگر چوں کہ اس میں بھی اصطلاحات فن کی مزوج ہو گئی ہیں اس لیے وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس سے اہل ظاہر منتفع نہیں ہو سکتے، اس لیے احقر کا دل چاہا کہ اس کے انتفاع کے تام^۲ و عام ہونے کے لیے اُس کا فخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلہ سے اجنبیت معضروہ تو نہ رہے، بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے مسائل مسکوت عنہا نقلاً و محتملاً الصحة عقلاً في درجة الاجمال وغير مدرکة الکنہ في درجة التفصيل کے بلکہ بسبب استناد الی الکشف کے احتیاطاً ان سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیا کے حق میں بدزبانی و بدگمانی سے تو بچیں:

واللہ ولی الوقایۃ من کل غباوۃ وغواۃ

خاتمہ رسالہ

قد فرغت من جمع عجالة "النخب من الخطب" لرباع ربيع الآخر ۱۳۴۸ ہجری یوم اتی علی ثمانیۃ وستون سنة کمالاً، وفقنی اللہ تعالیٰ فی بقیۃ ايام عمری لی الباقیات الصالحات التی ہی خیر عند ربنا ثواباً وخیر أملاً۔

۱۔ قائمہ قید کا یہ ہے کہ ظناً و ذکرنا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علمائے اہل حق میں متداول ہے۔
۲۔ یعنی للحوادث۔



021-35121955-7, 0321-2196170, 0334-2212230, 0346-2190910

www.maktaba-tul-bushra.com.pk